

Beschränkt f. d. Austausch

Leonhard Ragaz

Eine Studie zur Geschichte und Theologie des
religiösen Sozialismus

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät
der Universität Basel

Vorgelegt von
Andreas Lindt
von Bern

EVANGELISCHER VERLAG AG. ZOLLIKON ZH

1957

Leonhard Ragaz

Eine Studie zur Geschichte und Theologie des
religiösen Sozialismus

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät
der Universität Basel

Vorgelegt von
Andreas Lindt
von Bern



EVANGELISCHER VERLAG AG, ZOLLIKON ZH

1957

Genehmigt von der Theologischen Fakultät auf Antrag der Herren Prof.
Dr. Ernst Staehelin (Referent) und Prof. Dr. Hendrik van Oyen (Kor-
referent).

Basel, den 14. Januar 1956

Der Dekan:
Prof. Dr. Bo Reicke

Dem Andenken
meines Vaters

VORWORT

Jüngst vergangene Geschichte, die noch viele miterlebt haben, zu erforschen und darzustellen, ist in mancher Beziehung ein schwieriges und gewagtes Unternehmen. Das gilt auch für die Geschichte der Theologie und der Kirche. Das gilt im besonderen, wo es um eine so exponierte Gestalt geht, wie es Leonhard Ragaz nun einmal gewesen ist. Dennoch hofft diese Arbeit den Beweis zu erbringen, daß wir wenigstens in der jüngeren Generation heute genügend historische Distanz haben, um diesen Mann in seiner Eigenart und Bedeutung würdigen zu können.

Im Lebensweg und Lebenswerk von Leonhard Ragaz wird ein gutes Stück schweizerischer und allgemeiner Kirchen- und Geistesgeschichte der Zeit zwischen 1870 und dem zweiten Weltkrieg sichtbar. So möchte diese Untersuchung ein Beitrag sein zum Verständnis eines Abschnitts der Theologiegeschichte, ohne den auch unsere theologische und kirchliche Gegenwart kaum recht zu begreifen ist.

Ragaz hat in seinem Denken, Wirken und Kämpfen bewußt und programmatisch die Schranken von Theologie und Kirche aufsprengen wollen. Er ist darob sogar zum erbitterten Kämpfer gegen Kirche, Theologie und alles «Pfaffentum» geworden. Und doch ist Ragaz zeitlebens Theologe geblieben: hinter aller seiner politischen, literarischen, erzieherischen Aktivität stand für ihn eindeutig und fraglos die große Wahrheit von Gott und seinem Reich.

So darf denn auch eine theologische Untersuchung und Darstellung von Weg und Werk dieses Mannes ein sinnvolles Vorhaben sein. Ich habe diese Arbeit unternommen, weil mich (gerade auch nach der Lektüre von Ragazens posthumer Autobiographie) die Frage beschäftigte und nicht losließ, um was es denn eigentlich im Denken und Schaffen dieses merkwürdigen Mannes zutiefst gegangen sei. Es ging mir darum, zunächst auf ihn selber recht zu hören und ihn von seinen eigenen Voraussetzungen

her zu verstehen. Ich bin deshalb ganz besonders seinem inneren Werden, der Entwicklung seines theologischen Denkens nachgegangen. Nur von da her ist es möglich, seine Eigenart und Bedeutung historisch und theologisch richtig zu werten.

Es gehörte zur Eigentümlichkeit von Ragaz, daß ein sehr großer Teil seiner Äußerungen eng mit dem Zeit- und Tagesgeschehen verbunden war. Ragaz kann deshalb auch in seiner Theologie immer nur auf dem Hintergrund seiner Zeit recht verstanden und dargestellt werden. Die Zeitgeschichte wird deshalb auch in unserer Schilderung seines theologischen Werdens und Wesens immer wieder miteinbezogen werden müssen.

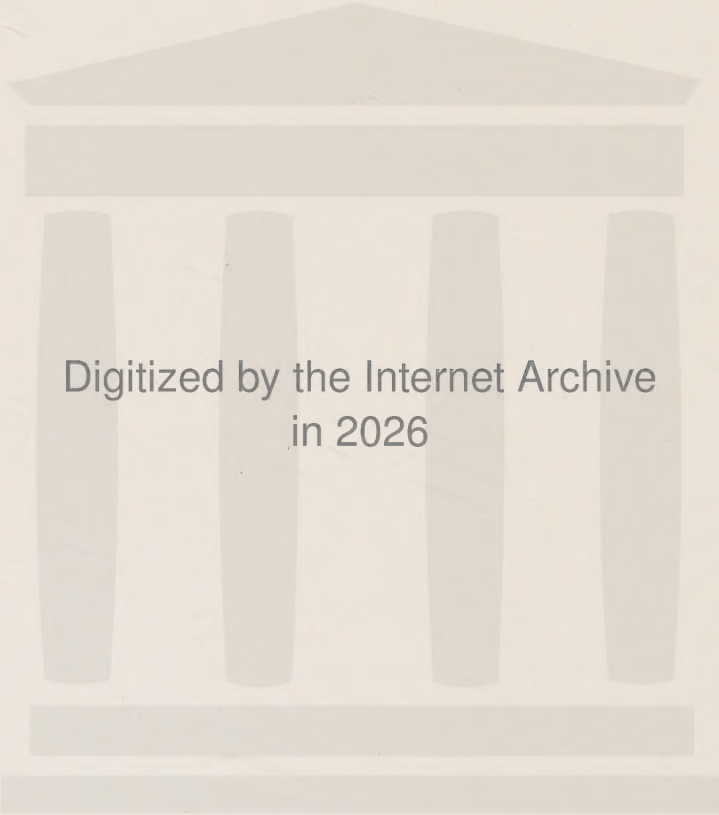
Es ist erfreulich, daß zur gleichen Zeit wie diese theologische eine historisch-biographische Arbeit über Ragaz aus der Feder von Markus Mattmüller erscheint. Wir hoffen, daß die beiden Bücher über Ragaz einander gegenseitig ergänzen werden, wie wir auch für unsere unter verschiedener Blickrichtung unternommenen Arbeiten die gleichen, bis dahin unverwerteten handschriftlichen Materialien verwenden konnten.

Besonderen Dank schulde ich Frau Prof. Clara Ragaz und Fräulein Dr. Christine Ragaz in Zürich, der Witwe und der Tochter von Leonhard Ragaz, die mir in überaus freundlicher Weise nicht nur zahlreiche Publikationen aus der Frühzeit von Ragaz, die in den Bibliotheken nicht vorhanden sind, überlassen haben, sondern vor allem mir auch die Benützung von unveröffentlichten Tagebüchern und Briefen erlaubten. Gleicherweise danke ich Frau Prof. Liechtenhan-Barth in Basel dafür, daß sie mir die aufschlußreichen Briefe von Ragaz an ihren verstorbenen Gatten, Prof. Rudolf Liechtenhan, anvertraut hat. Ich danke auch den zahlreichen Persönlichkeiten, die ich über ihre Erinnerungen an Ragaz befragte und die mir bereitwillig manche Frage beantwortet haben. Ich nenne hier besonders Pfarrer D. Robert Lejeune und Pfarrer Paul Trautvetter in Zürich, die in Treue das Erbe und Anliegen von Ragaz hochhalten. Sehr wertvoll war mir auch, was ich von dem seither verstorbenen Prof. D. Ludwig Koehler aus dem reichen Schatz seiner Erinnerungen vernehmen durfte. Ebenso danke ich Pfarrer D. Lukas Christ (Weggis), Pfarrer D. Otto Lauterburg (Einigen), Prof. D. Albert Schaedelin (Bern), Prof. D. Eduard Thurneysen (Basel) und alt Bundesrat Prof. Dr. Max Weber (Bern) für alles, was ich von ihnen im persönlichen Gespräch über Ragaz

erfahren konnte. Ich danke auch Prof. D. Karl Barth und Prof. D. Ernst Staehelin, die die Entstehung dieser Arbeit mit ihrem wohlwollenden Interesse begleitet und gefördert haben. Schließlich richtet sich mein Dank an die Kirchgemeinde Pratteln-Augst, deren Verständnis und Entgegenkommen es mir erlaubt hat, einen Teil meiner Zeit und Kraft dieser Arbeit (die im Frühling 1955 fertiggestellt worden ist) zu widmen.

Pratteln, im Juli 1957.

Andreas Lindt



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548806_0002

INHALTS-ÜBERSICHT

	Seite
I. Die innere Entwicklung von Ragaz bis zur Gründung der «Neuen Wege»	13
1. Herkunft und Studienjahre	13
2. Pfarrer am Heinzenberg	24
3. Religionslehrer und Pfarrer in Chur	31
4. Ethische Schriften	41
5. Abschied von Chur. Freisinniger Münsterpfarrer in Basel	47
6. Der Durchbruch des Neuen: Die soziale Frage als Gottes- frage	50
7. Neue Beziehungen und Erkenntnisse	56
8. Die Begründung des religiösen Sozialismus bei Hermann Kutter und bei Ragaz	64
II. Übersicht über die weitere Entwicklung und Wirksamkeit von Ragaz	
1. 1906–1914	77
2. 1914–1921	83
3. 1921–1945	90
III. Gott in der Geschichte	103
IV. Reich Gottes	137
V. Jesus Christus	153
VI. Weltliches Christentum (Das Problem der Kirche)	171

VII. Religiöser Sozialismus

1. Christliche Sozialisten in England: Carlyle, Maurice, Kingsley und Robertson	199
2. Adolf Stoecker	205
3. Friedrich Naumann	211
4. Soziale Aktivität im schweizerischen Protestantismus . .	217
a) Soziales Reform-Christentum	217
b) Die schweizerischen Evangelisch-sozialen	223
5. Christoph Blumhardts Bekenntnis zur Sozialdemokratie .	229
6. Hermann Kutter	233
7. Der religiöse Sozialismus von Ragaz	238

VIII. Die Bedeutung von Ragaz in der Geschichte des protestanti- schen Denkens	247
Quellen und Literatur	261
Register	279

ABKÜRZUNGEN

Tb.	= Tagebuch von Ragaz (cf. Quellen-Verzeichnis)
Br.	= Briefe von Ragaz an P. W. Schmiedel (cf. Quellen-Verzeichnis)
NW	= «Neue Wege»
M. W.	= Mein Weg

Die innere Entwicklung von Ragaz bis zur Gründung der «Neuen Wege»

1. Herkunft und Studienjahre

Leonhard Ragaz ist in manchem wichtigen Wesenszug nur von seiner bündnerischen Herkunft und Heimat her zu verstehen. Sein Leben lang war er stolz darauf, daß seine Ahnen immer freie Männer gewesen waren. Selbstbewußtes, republikanisches Freiheitsbewußtsein lag ihm im Blute. Er hat den Stammbaum seiner Familie, die seit urdenklichen Zeiten in Tamins ansäßig war, auf das alte Ministerialengeschlecht von Ragaz zurückgeführt.¹ Die Liebe zur angestammten Heimat verband sich bei diesen an Geist und Temperament regsamen, aber in oekonomisch recht kärglichen Verhältnissen lebenden Bündnerbauern oft mit dem Drang in die Weite. Viele sind ausgewandert, einige wurden Pfarrer, Lehrer, Juristen. Allen war ein kämpferischer Nonkonformismus gemeinsam, wie er infolge besonderer geschichtlicher Entwicklung für das Wesen des Bündners charakteristisch ist. Das Interesse an den öffentlichen Dingen, an kleiner und großer Politik, gehört hier im Lande der Gemeindeautonomie zur Lebensluft, in der man aufwächst. So widmete sich der Vater von Leonhard Ragaz weniger seiner Familie und seiner Landwirtschaft, als dem politischen Leben des Dorfes, der Talschaft, des Kantons. Waren die äußern Verhältnisse der großen Familie (Leonhard Ragaz war das fünfte

¹ M. W. p. 19. – Ob die Taminser Ragaz wirklich mit dieser im 13. und 14. Jahrhundert nachweisbaren, adligen Familie Ragaz zusammenhängen, ist allerdings historisch nicht nachzuweisen, (cf. Hist. Biogr. Lex. der Schweiz V, p. 517 f.).

von neun Geschwistern) auch oft drückend und lasteten vor allem auf der Mutter, so vermochte dies doch in keiner Weise die Offenheit für geistige Interessen und sittliche Ideale zu lähmen.

Es ist unverkennbar und auch von Ragaz selber bezeugt worden², daß sein ganzes späteres politisches Denken wesentlich geprägt wurde durch das frühe Erleben der Dorfgemeinschaft, in der er aufwuchs. Diese Dorfgemeinschaft mit ihrem Gemeinbesitz und ihren uralten Ordnungen genossenschaftlichen Lebens und Arbeitens ist weithin der Wurzelgrund des genossenschaftlichen Sozialismus, für den er später eingetreten ist. Sein Mißtrauen gegen alle Staatsmacht, seine Sympathie für alle staatsfreien, föderalistischen und anarchistischen Bestrebungen stammt aus diesen bestimmenden Eindrücken seiner Jugend.

Fragen wir nun nach der religiösen Gedankenwelt, in der Ragaz aufgewachsen ist, so können wir diese nur – Ragaz hat dies selber so empfunden³ – als ein dem Zusammenhang mit Bibel und Kirche ganz entfremdetes Aufklärungschristentum bezeichnen. Im Elternhaus von Ragaz war von irgendeiner lebendigen Religiosität wenig zu spüren. Nur ganz äußerliche Gründe führten dazu, daß der begabte Knabe für das Pfarramt bestimmt wurde. Die Religiosität, in die er nun, an Kantonsschule und Universität hineinwuchs, war die des schweizerischen Reformchristentums. Ihr haben wir uns jetzt zuzuwenden.

Der theologische Freisinn beherrschte damals in der Schweiz sowohl die theologischen Fakultäten, als auch die kantonalen Kirchen. Im Bunde und weithin in Personalunion mit dem politischen Radikalismus, der die neue Eidgenossenschaft erkämpft und gestaltet hatte, war es dem kirchlichen Freisinn, den sogenannten Reformern gelungen, die Bekenntnisverpflichtung der schweizerischen Kirchen zu eliminieren und die Lehr- und Glaubensfreiheit für Pfarrer und Gemeinden durchzusetzen. Die altgläubige Richtung orthodoxen oder pietistischen Gepräges, die aus der Erweckungsbewegung neue Kräfte erhalten hatte, befand sich lange Zeit durchaus in der Defensive, schritt in einigen Kantonen sogar zur Separation und zur Bildung von Minoritätsgemeinden.

² M. W. p. 43 ff.

³ M. W. p. 89 f.

Nun war aber auch für das Reformertum die große Zeit offensichtlich vorbei. Ihr geistig überragender Führer Alois Emanuel Biedermann war 1885 gestorben. Wohl stand er noch in höchsten Ehren.⁴ Aber sein spekulatives Denken ist der neuen Generation schnell fremd geworden. Auch hier trat eine Wendung ein von den großen Traditionen des deutschen Idealismus zu einem betonten Realismus. Die religiöse Erfahrung wird stärker hervorgehoben. Es fehlt der schweizerischen Reform an wirklich bedeutenden Köpfen. Die Systematiker Paul Christ in Zürich und Adolf Bolliger in Basel kamen bei weitem nicht mehr an Biedermanns Format heran. Draußen in Deutschland hatte die Theologie Albrecht Ritschls ihren Siegeszug angetreten. Die jungen Schweizertheologen reformerischer Observanz gingen natürlich nicht nach Göttingen, sondern nach Jena und nach Berlin, wo Richard Adalbert Lipsius und Otto Pfleiderer inmitten der Ritschlschen Sturmflut als die festen Säulen des liberalen Protestantismus galten.

Das Schwergewicht der schweizerischen Reformbewegung lag aber ganz deutlich nicht in der theologischen Arbeit, sondern in der praktischen Kirchenpolitik. Das zeigt sich etwa in den Zeitschriften der Reformpartei, dem «Protestantenblatt», dem «Religiösen Volksblatt» und den «Reformblättern». Hier in der Kirchenpolitik lebt noch das ganze Pathos der Kampfzeit, aber auch hier in der konservierten Form, wie sie arrivierten Siegern eignet (ähnlich wie auch im politischen Radikalismus die kämpferische Ideologie der Freischarenzeit nun zur selbstgefälligen Phrase eines zufriedenen Bürgertums wird). Man freut sich der Freiheit in den Schweizerkirchen, gerade im Vergleich mit den Verhältnissen draußen im Reich und besonders in Preußen, wo ein orthodoxes Kirchenregiment durch disziplinarische Maßnahmen liberale Pfarrer und Professoren «unschädlich» machen will.

Auffallend ist bei den Schweizer Reformern die starke Animosität gegen Ritschl und seine Schule. Man versteht Biedermann nicht mehr, fühlt

⁴ cf. etwa Prot. Bl. 1893 p. 15: «O, daß er noch lebte, dieser wahrhaftige Theologe, der niemals 'Mehl in den Mund nahm', der im Äther der reinen, von allen Verdunkelungen befreiten, christlichen Gedankenwelt daheim war wie ein Adler im Sonnenlicht!»

sich aber gegenüber Ritschl ausgesprochen unsicher. Denn auch in den Reihen der Reformen, die nicht müde werden, Ritschl zu verdammen, ist die Abkehr von der Metaphysik, die Rückkehr zu Kant, die Betonung der Ethik deutlich zu erkennen. Wir werden dies in der Entwicklung des jungen Ragaz verfolgen können.

Wohl die stärkste Lebenskraft entwickelte das Reformertum damals dort, wo es sich der sozialen Frage zuwandte. Hier sind es innerhalb des schweizerischen Protestantismus zuerst fast durchwegs Reformen gewesen, die Pionierarbeit geleistet haben. Albert Bitzios, der Sohn Gott-helfs, der berühmte Kanzelredner und Reformführer, Pfarrer in Twann und später bernischer Regierungsrat, der in seinen Predigten und in seiner ganzen Tätigkeit energisch gerade die sozialen Nöte und Probleme anpackte, ist das große Vorbild. Später hat besonders Conrad Wilhelm Kambli in St. Gallen diese sozialreformerische Richtung mit Nachdruck vertreten. Repräsentativ für die Bedeutung dieser Richtung innerhalb der Reformpartei ist das Bändchen «Soziales», das in der Sammlung «Stimmen des freien Christentums aus der Schweiz» 1898 herausgegeben wurde und verschiedene Aufsätze und Vorträge Kambli und seiner Freunde enthält.

Diese sozialen Tendenzen waren übrigens durchaus nicht allen Reformern sympathisch, da viele politisch ganz im Schlepptau des bürgerlichen Freisinns segelten und deshalb soziale Reformen ablehnten. Aber es waren die geistig lebendigen Kräfte in der Reformpartei, die sich intensiv mit der sozialen Frage beschäftigten. Es waren auch in der Tat neue Zielsetzungen nötig, wenn die Reform nicht zum Petrefakten werden sollte.

Dies ist zu einem guten Teil das geistige Klima gewesen, in dem der junge Ragaz während seiner Schul- und Universitätsjahre aufwuchs.

Schon die Tagebücher seiner Churer Kantonsschulzeit zeigen eine starke Introversion. Da ist ein junger Mensch, der es sich nicht leicht macht, der sich ergeht in langen Reflexionen über sich selber, in quälerischer Selbstkritik, der immer wieder Vorsätze faßt und Programme aufstellt zur eigenen Besserung und Vervollkommnung. Immer wieder äußert sich eine unerfüllte und wohl auch unerfüllbare Sehnsucht nach künstlerischem Gestaltenkönnen. Immer wieder äußern sich auch geheime Zweifel am gängigen aufgeklärt-optimistischen Weltbild. Ein etwas ver-

schwommener religiöser Pantheismus ist das Grundgefühl des Jünglings. Er ist offen dafür, überall Gottesoffenbarungen zu finden. Die Freude an der Geschichte treibt ihn dazu, nach dem Prinzip aller Historie zu suchen, weckt einen «Hunger nach hegelianischer Philosophie».⁵ Biblische Theologie in irgend einer Form scheint Ragaz auch während seiner ersten Basler Semester nicht sehr intensiv, sicher nicht über die unmittelbaren Studienpflichten hinaus beschäftigt zu haben. Von den Basler Dozenten hat ihn, soweit dies aus den Tagebüchern hervorgeht, keiner stärker beeindruckt. Ragaz pflegte intensive Freundschaften und gehörte in Chur und in Basel dem schweizerischen Zofingerverein an.

Dann geht er nach Jena. Er liest in dieser Zeit viel Spinoza, Hamann und auch Schleiermachers «Reden». Dann aber vertieft er sich in Kant, der ihn «frei macht von mystisch-pantheistischem Halbdunkel»⁶ und ihm zeigt, daß Philosophie zur Ethik hinführen muß. Bei Lipsius, dem anerkannten Haupt der Jenaer Fakultät, fehlt ihm die religiöse Wärme.⁷ Andererseits kann Ragaz nicht mitgehen, wenn Lipsius die Auferstehung Christi als Faktum, als «objektive Vision» der Jünger hinnimmt. Ragaz empfindet es als Selbsttäuschung, wenn Lipsius hier der Sehnsucht nach objektiver Gewißheit diese Konzession macht. Für ihn bleibt die Auferstehung «denkunmöglich». Gerade diese Zweifel an der intellektuellen Redlichkeit der Theologie von Lipsius führten ihn immer mehr zu Biedermann.⁸ Der großartige Sinn des Hegelianismus imponiert ihm⁹.

Von den andern Professoren wirkt Nippold anregend auf ihn (Nippold hat ihm, nach dem späteren eigenen Zeugnis von Ragaz, zuerst die Augen geöffnet für die Wahrheit bei den Ketzern und Sektierern der Kirchengeschichte¹⁰). Eine lebendige persönliche Beziehung hatte er nur zu dem damaligen jungen Privatdozenten für Neues Testament, Paul Wilhelm Schmiedel. Dieser hat ihn in die Probleme der Bibelkritik eingeführt. Er ist

⁵ Tb. 12. 12. 1887

⁶ Tb. 14. 2. 1888

⁷ Tb. 17. 12. 1888, 2. 2. 1889

⁸ «Konfuse Naturen wie ich bedürfen einer solchen leuchtenden Klarheit». Tb. 2. 2. 1889.

⁹ Tb. 11. 2. 1889, «Kantianer könnte ich unmöglich sein».

¹⁰ M. W. p. 116 f.

ihm aber vor allem der väterliche Freund geworden, dessen Wohlwollen und Verständnis ihm später sehr viel bedeutet hat. (Schmiedel wurde 1893 Professor in Zürich und hat in Chur und Basel viel bei Ragaz verkehrt. Die Briefe, die Ragaz ihm geschrieben hat und die vollständig erhalten sind, bilden eine wichtige Quelle für die Erkenntnis des innern Werdegangs von Ragaz.) Mitten in aller Selbstreflexion und Selbstkritik, die auch in der Jenaerzeit die Tagebücher erfüllt, taucht eine tiefe «Sehnsucht nach den Quellen des Lebens» auf.¹¹ Da wird ihm Franz von Assisi lieber als Luther und Calvin: Nur ein solches «Leben im Dienst der Armen» könnte auch «die soziale Frage lösen». Er nimmt sich vor, «dem Volk eine Volksreligion zu predigen».¹²

Von Jena siedelt Ragaz nach Berlin über. Nun genießt er in vollen Zügen die geistige und kulturelle Vielfalt und Weite der Reichshauptstadt. Zeitweise ist er fast Abend für Abend im Theater. Noch immer beschäftigen ihn poetische Pläne.¹³

In den ersten Tagen von Ragazens Berlinerzeit ist in Göttingen Albrecht Ritschl gestorben.¹⁴ Sein Schatten liegt über aller theologischen Reflexion und Auseinandersetzung. Ritschl ist der große Gegner, gegen den Ragaz in seinem Tagebuch immer wieder polemisiert.¹⁵ Es sind auch nicht die Ritschlianer Harnack und Kaftan, zu denen sich Ragaz hingezogen fühlt. Wenn Kaftan sagt, die göttliche Offenbarung dürfe sich keinem philosophischen System unterordnen, so bestreitet Ragaz das, da ja jede theologische Bemühung auf die philosophischen Kategorien ange-

¹¹ Tb. 17. 12. 1888, 2. 2. 1889

¹² Tb. 22. 12. 1888

¹³ Er ist empört, daß Gedichte, die er im Zofinger Zentralblatt veröffentlichen wollte, ihm vom Redaktor C. A. Bernoulli als unbrauchbar zurückgesandt werden. (cf. Tb. 3. 4. 1889).

¹¹ Tb. 25. 3. 1889

¹⁵ So schreibt er nach Ritschls Tod: «Es ist uns einstweilen noch ein Geheimnis, wie dieser Mann solche Bedeutung gewinnen konnte. Mancher, der sich an der reich besetzten orthodoxen Glaubenstafel den Magen verdorben, ist eben gern eingekehrt bei der einfachen kräftigen Kost des Rationalismus. Und doch ist es nur trüber Wein, und man hat das Gefühl, daß nun das Geschrei aus sei. Hier in Berlin kommt mir diese Ritschelei recht kleinlich vor und ihre bewußte Selbstgefälligkeit verurteilt diese Herren zur geistigen Verödung. (Tb. 25. 3. 1889).

wiesen bleibe.¹⁶ Die Abdankung der Vernunft, wie er sie in Ritschls Verzicht auf eine metaphysische Begründung des Christentums zu sehen meint, scheint ihm eine höchst verhängnisvolle Entwicklung der Theologie anzuzeigen.¹⁷ Scharf urteilt er über die Konzentration und Beschränkung der Offenbarung auf Christus, wie Ritschl sie vornimmt.¹⁸ Hier ist deutlich der Einfluß von Pfeleiderer, der ihm unter seinen Berliner Lehrern sicher am meisten bedeutet hat. Bei Pfeleiderer gefällt ihm gerade die Ausweitung der göttlichen Offenbarung auf die Welt der außerchristlichen Religionen.¹⁹ In der gleichen Richtung wirkte die Lektüre von Paul Deußens «Religionsphilosophie» auf ihn.²⁰ «Alle Geschichte ist heilige Geschichte».²¹

Ragaz will gegenüber allen «modernen», d. h. Ritschlschen Einflüssen dem großen Biedermann treu bleiben. Die Theologie darf nicht in Positivismus oder Subjektivismus versanden.²² Selbstverständlich darf es keine irgendwie durch kirchliche Rücksichten gebundene Dogmatik, sondern nur freie Religionsphilosophie geben. Rothe'sche Gedanken kündigen sich an, wenn Ragaz schreibt, daß die Kirche ja nur ein notwendiges Übel sei, und in einer höheren staatlichen Ordnung aufzugehen habe.²³

Schon wenige Tage nach seiner Ankunft in Berlin hatte Ragaz einer Versammlung der Christlich-sozialen beigewohnt, an der Stöcker sprach.²⁴

¹⁶ Tb. 2. 5. 1889

¹⁷ «Es ist in diesen Männern so gar kein Zutrauen zur menschlichen Vernunft, so gar kein Stolz der freien Wissenschaft. Sie identifizieren die Wissenschaft und die ethisch geforderte Bescheidenheit. Sie verwechseln sogar Furcht und Demut. Sie sind noch tief im Positivismus befangen ... Aber eine freiere, würdigere Theologie muß kommen, eine Theologie, die sich weder zu verkriechen, noch zu schämen braucht. Dazu müssen wir aber in vollem Kontakt mit der übrigen Wissenschaft stehen. Jedenfalls kann sich der persönliche transzendente Gott nicht halten.» (Tb. 9. 5. 1889), «O, die Philosophielosigkeit dieser Zeit!» (Tb. 11. 5. 1889).

¹⁸ Tb. 12. 5. 1889, 30. 6. 1889, 22. 7. 1889

¹⁹ Tb. 3. 7. 1889, 22. 7. 1889

²⁰ Tb. 8. 5. 1889

²¹ Tb. 30. 6. 1889

²² «Warum sollen wir uns wissentlich immer wieder einspinnen in unser spezifisch christliches Bewußtsein? Warum immer nur davon sprechen, was Christus *für uns* ist, und nicht davon, was er *ist* und darum *sein soll*? (Tb. 22. 7. 1889).

²³ Tb. 14. 5. 1889

²⁴ Tb. 23. 3. 1889

Ragaz urteilt über Stöcker und seine Partei sehr kritisch. Stöcker legte damals schon den Hauptakzent seiner Agitation auf den Antisemitismus und auf den Kampf gegen den Liberalismus und für ein konservatives, kaisertreues Christentum. All dies mußte dem freisinnigen Schweizer unsympathisch sein. Immerhin begegnete ihm hier zum ersten Mal ein für ihn allerdings untauglicher Versuch, mit christlichen Parolen und Überzeugungen die modernen sozialen und politischen Realitäten anzupacken und so auf die proletarischen Massen einzuwirken. Berlin hat jedenfalls auch hier seinen Horizont geweitet, indem er hier etwas sehen und erleben konnte von der Not der großstädtischen Massen²⁵. Starken Eindruck machte ihm auch Diltheys Hinweis darauf, daß es das soziale Ideal der Zukunft sein müsse, allen gleiche Bildungsmöglichkeiten zu bieten.²⁶

Mit zwiespältigen Eindrücken scheidet Ragaz von Berlin. Einerseits nimmt er wehmütig Abschied von der reichen geistigen Kost, die er hier genossen hat und die ihm zu Hause fehlen wird. Andererseits sind es tief pessimistische Stimmungen, die ihm im Blick auf die scheinbar so blühende Reichshauptstadt (bezeichnenderweise in Anschluß an einen Besuch der Börse) bittere, prophetische Gedanken eingeben, die an Worte von Jacob Burckhardt erinnern.²⁷ Diese bitteren Stimmungen wurden auch genährt durch schwere Kränkungen, die Ragaz als Schweizer damals von seiten deutscher Arroganz einstecken mußte.²⁸ Es war die Zeit

²⁵ Denkwürdig blieb ihm die nächtliche Begegnung mit einer solchen «Jammergestalt», die in ihm die Reaktion bewirkte: Hier muß geholfen werden (Tb. 28. 3. 1889).

²⁶ Tb. 2. 5. 1889

²⁷ «Das Bild der Apokalypse vom alten Babel steigt in mir auf. Deutschlands Frechheit ist aufs Höchste gestiegen. Wird dieses Volk, das politisch unreif ist, seine Machtstellung behaupten können? Wird es nicht bald wieder schwer erkranken an seinen Erbübeln und an seinem – Ruhm? Man fühlt sich eigentlich kaum mehr als Mensch, das Leben wird immer schrecklicher. Wird Europa binnen kurzem ein Trümmerfeld sein? Sind das die Früchte des Christentums? Ach, ein Trümmerfeld ist die Welt fast schon jetzt, erstorben ist jede Achtung vor nationaler Eigenart, erstorben jeder Idealismus, erstorben die Humanität, entweiht die Natur, die Götter gestürzt, der Gedanke zum Gespenst geworden – über das weite Trümmerfeld des Menschentums zittert die schwarze Melodie des Pessimismus.» (Tb. 29. 6. 1889).

²⁸ Tb. 1. 6., 6. 6. 1889

des Wohlgemuth-Handels, wo Bismarck alle Register der Einschüchterung gegenüber der Schweiz spielen ließ. Wie damals in Berlin von seinem schweizerischen Vaterland, das vor dem mächtigen Reich und seinem eisernen Kanzler nicht zu Kreuze kroch, höhnisch und drohend geredet wurde, das hat ihn im tiefsten getroffen und hat sicher auch seine Einstellung zu Deutschland und zu deutscher Art lebenslang geprägt.

Wieder in seine Bündner Berge heimgekehrt, sucht Ragaz, der nun am Ende seiner Studien steht, seine theologischen und philosophischen Erkenntnisse zu vertiefen. Er studiert Pfeiderer und vor allem Biedermann²⁹. Mit seinem Freund Moosherr gelobt er, «dem Erbe von Biedermann, Lang und Bitzios treu zu bleiben, gegenüber allen oberflächlichen Zeitrichtungen und Modetorheiten.»³⁰ Damit ist der Ritschlianismus gemeint, dem immer noch und immer wieder sein Zorn gilt. Die Lektüre von Herrmanns «Gewißheit des Glaubens und Freiheit der Theologie» hat ihn in der Abneigung gegen die «Ritschelei» nur noch bestärkt.³¹ Den Kantianismus nennt er eine «Philosophie des Alters, die ihn in keiner Form befriedigen kann»³². Auch Lipsius scheint ihm dem Denken Kants und den Ritschlschen Tendenzen zuviel Konzessionen zu machen. Immer wieder kehrt er zur klaren Systematik Biedermanns zurück. Pläne eigener systematischer Arbeit werden erwogen: Pfeiderer hatte ihm beim Abschied von Berlin nahegelegt, die Differenzen in den politischen Lehren der lutherischen und reformierten Konfession nachzuweisen.³³ (Später ein Thema, das Ragaz oft beschäftigt hat). Er denkt auch daran, über den Gottesbegriff in der neueren Theologie zu schreiben oder eine Gesamtdarstellung der Theologie von Lipsius zu geben.³⁴ Als drängende Frage, die Ragaz in den nächsten Jahren nicht mehr loslassen wird, stellt sich ihm die nach der Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben. Steht und fällt unser Glaube mit der Tatsache, dass Jesu Leben historisch nachweisbar ist? Oder gründet sich der christliche Glaube auf

²⁹ Tb. 10. 10. 1889

³⁰ Tb. 19. 10. 1889

³¹ Tb. 24. 9. 1889

³² Tb. 22. 10. 1889

³³ Tb. 24. 7. 1889

³⁴ Tb. 20. 10. 1889

eine «Christusidee», ein «Christusprinzip», wobei dann die historischen Fragen und Zweifel (wie sie damals im Vordergrund der Diskussion standen) letztlich irrelevant waren?³⁵ In Biedermanns Dogmatik schien diese Problematik – nach den Stürmen, die auf Strauß gefolgt waren – zu einer harmonischen, überlegenen Klärung und Lösung gekommen zu sein. Aber schon wenige Jahre nach Biedermanns Tod war sie auf neue aufgebrochen. Bei Ragaz zeigt sich dies deutlich. Auf der einen Seite stand die kritische Forschung nicht still, sondern schritt zu immer kühneren Negationen weiter. Andererseits unternahmen es Ritschl und seine Schule, die Gewißheit des Glaubens gerade auf den historischen Jesus aufzubauen und aller Spiritualisierung und metaphysischen Spekulation Halt zu gebieten. Gerade die liberale Theologie schwankte hin und her zwischen einer spekulativen Christusschau und einer Auffassung Jesu, die in ihm in der Art des alten Rationalismus vor allem den Kündiger einer neuen Moral sah. Dieses Schwanken zeigt sich beim jungen Ragaz deutlich genug. Er kommt von der sich hier stellenden Frage vorläufig nicht los.

Ein anderes Problem, das ihn aufwühlt, ist die Stellung des Christentums zur Moderne. Er empfindet die Fragwürdigkeit der modernen Welt, fühlt sich «als ein echter Bauernsohn» fremd darin, kann in Tönen, die an Gotthelf mahnen, vom «modernen Schwindelgeist», vom «pfauenhaften sich Blähen unserer modernen Welt» reden, möchte am liebsten «von Herzen konservativ» sein³⁶. Umsomehr erscheint ihm die Synthese dieser «Kultur» mit dem Christentum als eine oberflächliche Täuschung. Der Ernst und die Heiligkeit der Religion scheinen ihm bei solcher Vermengung verloren zu gehen.³⁷ Die Stimmungen, die der junge Ragaz hier seinen Tagebüchern anvertraut, sind wohl viel mehr, als er damals ahnen und überschauen konnte, für seine spätere Entwicklung bestimmend geworden. Sie haben dazu beigetragen, ihn für die Kritik an Kultur und Christentum bei Kierkegaard, Nietzsche und Tolstoi offen und empfänglich zu machen.

³⁵ Tb. 23. 10. 1889

³⁶ Tb. 19. 10. 1889

³⁷ Tb. 25. 10. 1889

Auch die soziale Frage taucht, wenn auch am Rande, schon gelegentlich in seinen Reflexionen auf. Eine Arbeit von Konrad Furrer über Darwinismus und Sozialismus gibt ihm zu denken: «Wir müssen Gott danken, daß eine soziale Bewegung gekommen ist».³⁸ Die Arbeitermassen als Aufgabe der Kirchen, – Berlin und Stöcker haben ihm hier neue, gewaltige Perspektiven aufgetan, ohne daß er allerdings vorläufig diesen Weg weiter verfolgt hat.

Ragaz hat sich nach langem Schwanken im Herbst 1889, trotzdem ihm schon mehrere Bündnergemeinden offen standen, entschlossen, noch ein Semester an die Universität zu gehen. Er hatte das Gefühl, es seiner eigenen geistigen Entwicklung schuldig zu sein, sich nochmals intensiv in die Wissenschaft zu stürzen. Im Dilemma zwischen der Pflicht gegenüber der Familie, der er weitere finanzielle Lasten kaum zumuten durfte und der Pflicht gegenüber sich selber gab dann die Stimme seines Freundes Moosherr den Ausschlag, der ihn dazu bestimmte, mit ihm nochmals nach Basel zu kommen (Ragaz selber hätte Zürich vorgezogen) und den Eintritt ins Pfarramt zu verschieben. Die Gemeinde Flerden-Urmein-Tschappina am Heinzenberg erklärte sich bereit, solange auf ihren neuen Pfarrer zu warten.³⁹

Das letzte Semester in Basel scheint in der Entwicklung von Ragaz keine wesentliche Rolle gespielt zu haben. Die Basler Dozenten kommen im Tagebuch überhaupt nicht vor. Die Freundschaft mit Moosherr, Reformpläne und Auseinandersetzungen in der Zofingia⁴⁰ stehen im Vordergrund seines Erlebens. Theologisch fühlt er sich immer noch am meisten Biedermann verpflichtet. In einem Brief an P. W. Schmiedel (vom 29. 12. 1889, dem ersten einer langen Reihe) faßt er seine damalige Position zusammen: Die Krise der «Reform» ist klar gesehen, Ragaz führt drei Gründe an: Viele verwechseln Liberalismus und Libertinismus, ob aller Polemik gegen die Orthodoxie kam der positive Gehalt des freiprotestantischen Programms zu kurz, die Kulturfreundlichkeit des Reformertums ist bei den furchtbaren Nachtseiten der modernen Kultur

³⁸ Tb. 5. 9. 1889

³⁹ Tb. Okt. 1889

⁴⁰ Tb. 21. 11. 1889

«mehr als oberflächlich, mehr als bedenklich».⁴¹ Wohl tritt Ragaz mit ganzem Herzen für «die Sache des geläuterten Evangeliums» ein. Aber er sieht auch, daß «der Geist von Lang, Bitzios, Biedermann nicht mehr unter uns heimisch ist». Umsomehr ist er für alles in Jena Empfangene dankbar. Allerdings: Biedermann hat der nach letzter Erkenntnis dürstenden Jugend mehr bieten können als Lipsius. Die neukantische Philosophie stillt eben diesen Durst nicht. Allerdings ist es Ragaz bei Biedermann oft zumute, «als müßte ich mein Christentum vorläufig suspendieren, um es aus der Hand der Philosophie als Geschenk zurück zu bekommen, – das wäre aber ein gewagtes Experiment». – Es melden sich hier schon Zweifel und Vorbehalte, die ahnen lassen, daß das genial durchkonstruierte Gebäude der Biedermannschen Dogmatik noch lange nicht die letzte Station am Wege von Ragaz sein wird.

2. Pfarrer am Heinzenberg

In Flerden geht Ragaz daran, sich mit vollem Einsatz der Arbeit in seiner Gemeinde zu widmen. Ein «undogmatisches Christentum» will er verkünden und findet dieses «kernhafte, solide, aufgeweckte Volk» schon frei von allen Resten der Orthodoxie⁴². Er dankt Gott, «frei sein zu dürfen mitten in der Natur, die Gottes Offenbarung ist». Sein Herz ist voll siegesgewisser Zukunftsträume. Sein Vorbild ist Bitzios, dessen Predigten er schon als Student kannte und der ihm immer mehr zum bestimmenden Lehrmeister wird. Es ist dieser praktisch-volkstümliche Liberalismus, für den er nun eintritt und dessen Daseinsrecht in einer neuen Zeit er mit Eifer verteidigt. Bald wird er als begabter und selbständiger Kopf unter den jüngeren Reformpfarrern über die Graubündner Kantons Grenzen

⁴¹ «Die Durchdringung der Kultur durch das Christentum kann ich mir nur als den alten Kampf zwischen Licht und Finsternis denken, nur als scharfe und klare Negation des Nichtchristlichen der modernen Welt. Für viele freisinnige Theologen aber ist die Kultur Hauptsache, das Christentum Nebensache.»

⁴² Br. 9. 4. 1890

hinaus bekannt. In einem Aufsatz im schweizerischen Protestantenblatt «Zeitgemäße Erinnerung» ruft er die Reformer zu neuem Mut, Idealismus und Ernst auf und warnt mit Nachdruck vor der Gefahr der Verflachung.⁴³ Ein anderer Aufsatz im Protestantenblatt wendet sich gegen Prof. Furrers Versuch, das Apostolikum in freisinnigem Sinne umzu-
deuten und so zu «retten» – das widerstrebt Ragazens Wahrheitssinn.⁴⁴ 1892 hat Ragaz sein theologisches und kirchliches Programm, seine Zielsetzung für die Reformpartei zusammengefaßt in einem Referat im religiös-liberalen Verein St.Gallen. Es darf nicht um Verwässerung, sondern um Vereinfachung, Vertiefung, Erweiterung der Religion gehen. Das Christentum ist sittliche Religion. «Wir arbeiten an der Erlösung der Welt und unserer selbst». Es gilt dem lebendigen Gott der Gegenwart zu dienen, «der sich offenbart nicht nur in den heilig-ernsten Stimmen der Brust, sondern auch in Kampf und Arbeit, in Lebensfluten, im Tatensturm, in der Sehnsucht nach neuen Quellen des Lichts, neuen Offenbarungen Gottes, im sittlichen Ringen.» («Unser Reformideal», Prot. Bl. 1892, p. 69). Die Welt ist voller Gottes-Offenbarung, gipfelnd im Bild des Menschensohnes, «dem erstgeborenen unter vielen Brüdern.» Ragaz stellt auch Postulate auf für die kirchliche Praxis. Das allgemeine Priestertum muß zur Wahrheit werden in den Gemeinden. Hier muß die Reformation weitergeführt werden. Dieses Reformideal hat gegenüber dem Pessimismus und dem materialistisch vergifteten Sozialismus auch politisch-soziale, patriotische Bedeutung. «Ein neuer Pfingstgeist aus den Tiefen Gottes muß durch die Welt flammen.»⁴⁵

Es sind keine theologisch originellen Gedanken, die hier geäußert werden. So haben damals wohl noch viele gedacht, geschrieben und gepredigt. Es ist ein Konglomerat der verschiedenen Spielarten des deutschen Idealismus⁴⁶, das hier in popularisierter Form dargeboten wird.

⁴³ Prot. Bl. 1890, p. 356ff.

⁴⁴ Prot. Bl. 1891, p. 235ff.

⁴⁵ Prot. Bl. 1892, p. 75ff.

⁴⁶ Ragaz hat sich in dieser Zeit recht intensiv in Kant, aber auch in Hegel, sowie in die klassische Dichtung Lessings, Goethes, Schillers vertieft. Er überlegt, ob es nicht eine Bereicherung der Predigt wäre, statt Bibeltexten, Worte von Goethe, Schiller, Herder zu Grunde zu legen. (Tb. 26. 1. 1892).

Wir sind nicht mehr auf den Höhen Biedermann'scher Spekulation. Die Betonung der Ethik weist eher auf den Einfluß von Lipsius, die Ausweitung des Offenbarungsbegriffes auf Pfeleiderer hin. Bezeichnend für den Ragaz jener Jahre am Heinzenberg ist vor allem das praktisch-kirchliche Reformprogramm. Er setzt seine Kräfte ein für die Belebung der eingeschlafenen Kirchlichkeit in seinen Gemeinden. Eine Wahl nach Sankt Gallen schlägt er 1891 aus, nicht nur weil er sich dafür nicht reif genug fühlt, sondern auch weil er in seiner Berggemeinde «der Restaurator eines halbruinierten kirchlichen Lebens» ist und weil diese Ehre größer und schöner ist, als alles, was ihm St. Gallen bieten könnte.⁴⁷ Trotz allen Stimmungsschwankungen und Zeiten der Schwermut (wie sie Ragaz immer wieder schwer bedrückt haben und im Tagebuch ihren Niederschlag fanden) steht er doch gern und freudig in seinem Amt. Er nennt das Pfarramt «das Höchste, das es auf Erden gibt, so wahr Gott das Höchste und Umfassendste ist.»⁴⁸ Voller Freude kann er feststellen, daß die Kirchlichkeit in seiner Gemeinde einen deutlichen Aufschwung genommen hat, daß ungläubige Wortführer wieder zur Kirche kommen.⁴⁹ So finden wir ihn nicht nur mit allerlei praktischen Fragen von Kirche und Schule beschäftigt, sondern auch interessiert und empfänglich für die Gedanken, die damals von Sulze ausgingen und auf eine Aktivierung der Gemeinden, des Laienelementes hinzielten. Daraufhin gehen auch die Forderungen von Ragaz in dem vorhin erwähnten Vortrag. Im Mai 1892 hält er sodann in Chur einen Vortrag über «Pfarrerkirche oder Volkskirche», der nach seiner Absicht «eine Hauptschlacht» werden soll.⁵⁰ Das Resultat ist für ihn aber eine große Enttäuschung, er scheint dort keine Resonanz gefunden zu haben. Resigniert stellt er fest, daß man wohl in geistigen, nie aber in kirchlich-praktischen Dingen revolutionär sein dürfe und nimmt sich vor, sich nun ganz aus allem öffentlichen Wirken, für das er eben nicht passe, zurückzuziehen.⁵¹

⁴⁷ Tb. 19. 2. 1891

⁴⁸ Tb. 17. 1. 1892

⁴⁹ Br. 28. 12. 1890

⁵⁰ Tb. 10. 5. 1892

⁵¹ Tb. 21. 5. 1892

Daß Ragaz in diesen Jahren ein gründliches Bibelstudium getrieben hat, zeigen seine Tagebücher. Am 31. 12. 1892 schreibt er in der Rückschau auf das verflossene Jahr, daß ihm die Bibellektüre Hauptquelle neuer Erkenntnis und Vertiefung war. «Ich erkenne jetzt, daß man ohne Bibel religiös nicht leben kann».⁵² In den Tagebuch-Reflexionen ist allerdings dieses Bibelstudium kaum faßbar. Hier scheint Ragaz ganz von den Eindrücken philosophischer und theologischer Lektüre und von den Erfahrungen mit sich selber bestimmt und in Anspruch genommen.

Mit größter Intensität hat sich der junge Pfarrer in seinem einsamen Pfarrhaus weiter ins Studium der Philosophie vertieft. Das Jahr 1892 stand für ihn vor allem im Zeichen Hegels. Besonders Hegels umfassende Geschichtsphilosophie packt ihn und öffnet ihm neue, weite Horizonte.⁵³ Auch Kant hat er wieder gelesen, aber immer im Gefühl, daß das nur ein Ausgangspunkt sei, daß man bei ihm nicht stehen bleiben dürfe.⁵⁴ Über den Neukantianismus der Ritschlianer urteilt er nach wie vor ganz ablehnend. Bolligers «Anti-Kant» bestärkt ihn darin.⁵⁵ Ragaz hat damals aber auch Fichte (den er «den rechten, idealischen Kant» nennt⁵⁶), Descartes, Bruno, Berkeley, Hume, Leibniz, Lotze, Schleiermacher, Paulsen, Höffding, Spinoza gelesen. Schopenhauer findet er anregend und interessant, nennt aber schließlich seinen Pessimismus ein «testimonium paupertatis».⁵⁷

Am 25. 8. 1892 ist Richard Adalbert Lipsius gestorben. Ragaz hat ihm im Protestantenblatt (1892, p. 373ff) einen Nachruf geschrieben. Er zeigt

⁵² Tb. 31. 12. 1892

⁵³ «Die Geschichtsphilosophie Hegels... hat eine wahrhaft erlösende Bedeutung, macht die Geschichte zu einem Organismus, sagen wir, zu einem Kosmos, während sie vorher ein Chaos war.» (Tb. 30. 4. 1892). «Es ist ein großer trostreicher Gedanke der Hegel'schen Philosophie, daß die Geschichte nicht Zufall, sondern vernünftige Notwendigkeit ist.» (Tb. 14. 7. 1892). «Für die Bedeutung der Geschichte hatte auch Lessing noch lange nicht den rechten Sinn. Die Geschichte ist wirklich Offenbarung, im weitesten Sinn, sie ist nicht umsonst dagewesen, sie ist ein Organismus, kein Kaleidoskop». (Tb. 26. 11. 1892).

⁵⁴ Tb. 23. 4. 1892

⁵⁵ Tb. 4. 5., 6. 5. 1892

⁵⁶ Tb. 5. 5. 1892

⁵⁷ Tb. 23. 6. 1892

da, wie Lipsius anders als Biedermann nicht aus wissenschaftlich-logischer Konstruktion, sondern aus sittlicher Nötigung zum Erweis von Gottes Dasein und Wirken, zum Aufbau von Religion und Christentum, komme. Für den Glauben sei die Welt Gottes voll: «wer ein Mensch sein will, muß die Welt religiös auffassen». So habe auch die Mystik bei Lipsius ihr Recht. In seinem Tagebuch stellt Ragaz Biedermann und Lipsius folgendermaßen nebeneinander: «Biedermann hat die gedankenmäßige Verarbeitung der religiösen Lebenserscheinungen mit Meisterhand vollzogen, Lipsius die ewigen Quellen dieses Lebens mit religiösem Tiefblick und mystischem Spürsinn aufgedeckt. Lipsius ist also der Quellfinder, Biedermann der Chemiker, der die Analyse vollzieht. Beide gehören zusammen, wie Philosophie und Leben, Spekulation und Empirismus.»⁵⁸ Ragaz versucht also jetzt die beiden großen liberalen Systematiker miteinander zu verbinden: wenn es, wie Lipsius sagt, sittliche Nötigungen zur religiösen Weltauffassung gibt, so müssen diese auch (das ist Biedermanns Anliegen) wissenschaftlich nachweisbar sein. Allerdings muß man die vorstellungsmäßige Transzendenz Gottes beiseite lassen. Gott ist nicht außerhalb der Wirklichkeit, die wir kennen, zu postulieren. Jede Erkenntnis ist ein Stück Gotteserkenntnis. Alle theologische Betrachtung von Natur und Geschichte führt dahin. Geschichte und Einzelleben zeigen deutliche Spuren eines göttlichen Erziehungsplans auf (Ragaz weist auf Lessing hin). Ragaz gibt jetzt Lipsius gegenüber Biedermann darin recht, daß er die Bedeutung des historischen Christus für unser religiöses Selbstbewußtsein hervorgehoben habe.⁵⁹ Gott ist schwer zu finden und zu fassen, dagegen offenbart er sich im Menschen und spricht besonders in Jesus zu uns.⁶⁰ Unsere Lösung muß der religiöse Empirismus sein: Gott muß als wirklich nachgewiesen werden: «so wirkte Christus, so predigte Bitzius.»⁶¹ Das Reich Gottes darf weder nur jenseitig, noch nur diesseitig aufgefaßt werden, es gibt eigentlich gar kein Diesseits und Jenseits, überall sind wir in Gott.

⁵⁸ Tb. 2. 11. 1892

⁵⁹ Tb. 2. 11. 1892

⁶⁰ Tb. 26. 11. 1892

⁶¹ Tb. 14. 7. 1892

Es ist klar, daß alle diese Tagebuchäußerungen einen stark aphoristischen Charakter tragen und auch nicht Anspruch darauf machen, systematisch durchdacht und ausgeglichen zu sein. Wir spüren, wie Ragaz sucht und forscht nach einer philosophischen und theologischen Konzeption, die den Ansprüchen klaren, logischen Denkens, aber auch der Wirklichkeit religiösen Erlebens und der Notwendigkeit sittlicher Lebens- und Weltgestaltung Genüge leistet. Wir spüren wohl auch aus seinen Äußerungen, daß der Geist Hegels ihn in dieser Zeit am stärksten bestimmt hat. Gott ist zu erkennen im Leben der Natur und im Leben der Geschichte, weil alles Leben in ihm seinen Sinn findet. Solche Gotteserkenntnis ist nicht gedankliche Abstraktion, sondern gestaltet sich in der Begegnung mit der empirischen Wirklichkeit, so etwa mit der Fülle religiösen Erlebens konkreter Menschen, wie dies beim historischen Jesus besonders deutlich wird. So glaubt der junge Ragaz die Konstruktion der christlichen Religion aus dem reinen und umfassenden Denken, wie sie für die Dogmatik Biedermanns charakteristisch ist, verbinden zu können mit dem Realismus einer neuen, an naturwissenschaftlicher Empirie und historischer Tatsachenforschung geschulten und davon geprägten Generation. Daß er mit dieser Absicht noch an kein Ziel gekommen ist, zeigt sich in seinen oft widerspruchsvollen Äußerungen deutlich. Aber daß er mit dieser Absicht den Grundintentionen Hegels treu geblieben ist, wird wohl auch nicht zu bestreiten sein.

So hat er in einer Rechenschaftsablage über sein eigenes philosophisches «System», die er seinem Tagebuch anvertraut, seine grundlegenden Gedanken über Gotteserkenntnis und Geschichte zusammengefaßt: «Sollte die bisherige geistige Entwicklung der Menschheit, die höchste Äußerung der Wirklichkeit, welche wir kennen, nicht als eine fortschreitende Offenbarung der ewigen Wahrheit zu fassen sein, als ein zunehmendes Erwachen des Geistes, ein Urteil Gottes über sich selbst für und durch die Menschen? Und ist es damit nicht als ein folgenreicher Fortschritt gerechtfertigt, daß unser Zeitalter so sehr ein geschichtliches geworden ist?»⁶² Daß diese Gedanken, wenn auch in mannig-

⁶² Tb. 23. 7. 1893

facher Umprägung, für das Denken auch des späteren Ragaz bestimmend geblieben sind, wird der Fortgang unserer Untersuchung zu zeigen haben.

In der gleichen Zeit, wo Hegel so stark auf den Pfarrer von Flerden eingewirkt hat, taucht in dessen Lektüre übrigens auch zum ersten Mal Hegels großer Antipode Sören Kierkegaard auf.⁶³ Ob die Kierkegaard-Lektüre mitgeholfen hat, den Übergang Ragazens vom Pfarramt ins Lehramt zu bestimmen, ist nicht nachzuweisen. Wesentlicher scheinen dabei allerlei Enttäuschungen im Pfarramt mitgewirkt zu haben. Die hochgemuten Erwartungen der ersten Zeit am Heinzenberg hatten sich nicht erfüllt, das Gefühl der Einsamkeit und Verlassenheit unter den Bergbauern wird immer stärker. Tiefe Depressionen lähmen allen Lebensmut. Das Predigen wird ihm zur schweren Last.⁶⁴ Die Stumpfheit und Gleichgültigkeit in seiner Gemeinde erscheint ihm immer mehr als eine undurchdringliche Wand. Dazu kommt, daß ihm Leichenpredigten und Krankenbesuche immer von neuem Qual und Verlegenheit bereiten. Das «professionelle Beten und Trösten», das da von ihm erwartet wird, ist ihm im Innersten zuwider. Der Eindruck, den er von seinen Kollegen im Pfarramt an Synoden und Pastoralkonferenzen bekommt, ist immer wieder niederschmetternd: Gleichgültigkeit, geistige Leere, Dünkel und Oberflächlichkeit. Schon am 1. 6. 1892 schreibt er nach solchen Erlebnissen in sein Tagebuch: «Ich trage mich ernsthaft mit dem Gedanken, aus diesem Stand auszutreten, denn der Pfaffe ist gerichtet!» Dazu kommt dann die bedrückende Erkenntnis (zu der Kierkegaard ihm sicher Wesentliches beigetragen hat), daß das Pfarramt, um Erfolg zu haben,

⁶³ Tb. 31. 12. 1892, 8. 1. 1893

⁶⁴ «Das Predigen tötet mich! Wenn es einen Menschen gibt, dem es in seiner Haut unwohl ist, so bin ich es! Wie oft rufe ich unwillkürlich: O, könnte ich doch sterben!» (Tb. Karfreitag, 31. 3. 1893).

⁶⁵ «Soweit aber hat es insbesondere die liberale Predigtpraxis gebracht, daß man ein ernstes Christentum gar nicht mehr verträgt.» (Tb. 21. 5. 1893).
«Mir hat die Arbeit in der Gemeinde viele Illusionen zerstört und ich möchte oft den Pfarrerrock an den Nagel hängen, nicht aus Zweifel gegen die Religion, sondern aus Religion. Denn ich kann die Halbheit, Laxheit und Leblosgkeit unseres landläufigen Christentums nicht ertragen.» (Br. 10. 2. 1893).

gezwungen sei, «den engen Weg weit zu machen».⁶⁵ So bedeutet es für ihn eine wahre Erlösung, als sich die Möglichkeit einer Lehrerstelle an der Churer Kantonsschule zeigt und die Wahl auf ihn fällt.⁶⁶

3. Religionslehrer und Pfarrer in Chur

An der Kantonsschule in Chur hatte Ragaz in Religion, Geschichte, Deutsch und Italienisch zu unterrichten. Voller Pläne und Vorsätze tritt er im Herbst 1893 sein neues Amt an. Es dauert allerdings nicht lange, bis die ersten schweren Enttäuschungen eintreffen. Schon im Oktober zeigt sich die Sehnsucht nach dem Pfarramt, das doch der «universellste, schönste, menschlichste, herzlichste Beruf» sei, dem seine «erste, einzige Liebe gehöre». «Meine Ehe mit der Kantonsschule ist eine Vernunft-ehe».⁶⁷ Bei Jahresende ist er schon entschlossen, wieder ins Pfarramt zurückzukehren. (Nach zwei Jahren, 1895, hat er denn auch die Wahl zum Stadtpfarrer von Chur angenommen.) Die volle Inanspruchnahme durch die Schule läßt ihm jetzt auch kaum mehr Zeit für seine wissenschaftlichen Pläne. Dazu empfindet er die Churer Atmosphäre in ihrer freisinnigen Nüchternheit als fremd und für religiöses Leben verschlossen.

Interessant ist, daß unter den Programmpunkten, die sich Ragaz für sein Churer Amt vornimmt, auch der «Kontakt mit den Grütlianern» figuriert.⁶⁸ Der Sozialismus hatte ihn schon am Heinzenberg immer wieder beschäftigt. Am 29. 9. 1892 hatte am Colloquium in Thusis das Thema «Die christliche Kirche und der Sozialismus» zur Diskussion gestanden. Nach dem oberflächlichen Referat eines Kollegen hat er in der Aussprache «das geschichtliche Recht und die providentielle Aufgabe des

⁶⁵ cf. Tb. 9. 7. 1893

⁶⁷ Br. 12. 10. 1893

⁶⁸ Tb. 12. 8. 1893

Sozialismus» dargetan, «zum Erstaunen dieser suffisanten Bourgeois». ⁶⁹ Im Februar 1893 rezensiert Ragaz im Protestantenblatt das Buch des Gießener Theologen Oskar Holtzmann «Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen». «Der eigentliche Gegenstand dieses Buches – Christentum und Sozialismus – ist wohl immer noch der zeitgemäße, den es gibt.» Holtzmann habe den Mut, den Sozialismus als legitimen Sohn der Reformation zu erklären, weil seine Lebensader die echt protestantische Wertschätzung der Arbeit ist. «Der Verfasser scheut konsequenterweise nicht davor zurück, Christentum und Sozialismus für gleichbedeutend zu erklären.» Der Grundsatz des Sozialismus (die Schätzung des Menschen nach seiner Arbeit für die Gesellschaft) bedürfe gar nicht der antichristlichen und materialistischen Theorien der Sozialdemokratie. «Vielmehr verlangt der Sozialismus selbst als Grundlage die Weltanschauung des Christentums. Das Christentum muß sich nun besinnen auf sein wahres Wesen. Es hat Gelegenheit, zu zeigen, ob es der heutigen Menschheit noch notwendig ist oder nicht.» «Dem Rezensenten ist diese Auffassung von Christentum und Sozialismus sehr sympathisch.» Gegen die Kritiker, die Schlamm und Geschiebe mit dem Strome dieser großen Bewegung (des Sozialismus) verwechseln und das Christentum zum Hüter der bestehenden Verhältnisse machen, muß gesagt sein: «Ist es vielleicht nicht auch frömmere, in der sozialen Bewegung unserer Tage einen, wenn auch unfreiwilligen Wegbereiter einer neuen Offenbarung der Herrlichkeit des Christentums, als eine Ausgeburt verurteilten Antichristentums zu erblicken?» Holtzmann will einen christlichen Sozialismus, nicht aus Stöckers Küche, sondern auf dem Boden des echten Evangeliums Christi, «wie das freie Christentum es immer tiefer und reiner zu verstehen sucht.» Nach Holtzmann ist es der Grundgedanke Jesu, daß das Leben für andere das wahre Leben ist. Dieser Christus überragt den der alten Dogmatik um Haupteslänge, «unter seiner Führung läßt sich von neuem die Welt überwinden, d. h. heiligen.» Indem die Kirche lehrt, daß eines Menschen Wert nach seiner Arbeit im Dienst der andern zu schätzen sei, «führt sie auf friedlichem Weg die große Aufgabe durch, die Welt zum Königreiche Gottes zu machen.»

⁶⁹ Tb. 29, 9, 1892.

Ragaz fügt bei: «Dies Manneswort eines deutschen Professors muß gehört werden.»⁷⁰ ⁷¹

Für den, der die spätere Entwicklung von Ragaz kennt, springt es in die Augen, daß hier zum erstenmal in aller Deutlichkeit Töne erklingen und Gedanken aufleuchten, die später zum tragenden Tenor der religiös-sozialen Botschaft gehören werden: Die ursprüngliche Verwandtschaft von Christentum und Sozialismus, der Sozialismus als Wegbereiter einer neuen Gottesoffenbarung, die Arbeit am Reich Gottes als Aufgabe der Christenheit. Daß sozialistische Ideen schon vorher bei Ragaz aufmerksame Beachtung und positive Bewertung gefunden hatten, haben wir gesehen. Ragaz ist aufgewachsen in der Dorfgemeinschaft von Tamins, wo uralte Formen und Satzungen genossenschaftlicher Lebens- und Wirtschaftsgestaltung noch lebendig waren. Diese Kindheitseindrücke haben sicher bei ihm eine mindestens gefühlsmäßige Affinität zu allen genossenschaftlichen Wirtschaftsformen zur Folge gehabt. Berlin gab ihm Eindrücke von der Not des großstädtischen Massenproletariats. Er machte Bekanntschaft mit Stöckers Versuch, durch seine christlich-soziale Agitation dieser Not zu steuern. Schon als Student in Basel (wo Zwingli Wirth freisinniger Münsterpfarrer war) und dann als Pfarrer war er in Berührung gekommen mit den Vorkämpfern sozialer Reformen im schweizerischen Reformchristentum, besonders mit Kambli. Die Predigten von Bitzios mit ihrem kräftigen Appell an das soziale Gewissen hatten ihn stark und bleibend beeindruckt. Dagegen ist nicht sicher nachzuweisen, daß Ragaz in dieser frühen Zeit mit sozialistischem Schrifttum genauer bekannt geworden wäre. Einzig Friedrich Albert Langes «Geschichte des Materialismus» hatte ihn wohl schon auf Marx und Engels hingewiesen.⁷² Auch Stöckers christlich-soziale Programmschriften und die Bücher von Rudolf Todt und Viktor Aimé Huber sind ihm kaum bekannt gewesen. Sowohl die Schriften des jungen Naumann, wie die eng-

⁷⁰ Prot. Bl. 1893, p. 42ff.

⁷¹ Ein Vergleich der Rezension von Ragaz mit dem Buch von O. Holtzmann selber zeigt deutlich, daß die von Ragaz gesetzten eindeutigen Akzente vom Rezensenten, und nicht vom Autor des Buches stammen. Bei Holtzmann tönt alles viel allgemeiner und konventioneller.

⁷² Tb. 31. 7. 1892

lischen Christlich-Sozialen haben erst in der spätern Churerzeit, dann allerdings sehr nachhaltig auf ihn eingewirkt. So hat auf alle Fälle die Beschäftigung mit dem Buch von Oskar Holtzmann entscheidend dazu beigetragen, daß die Gedanken von Ragaz über die Bedeutung des Sozialismus im Rahmen seines damals durch Hegel geprägten Geschichtsbildes und im Rahmen seiner liberal-protestantischen Ethik weiter ausreifen.

In den ersten Churer Jahren von Ragaz läßt sich eine Akzentverschiebung in seinem Denken deutlich verfolgen. Im Vordergrund stehen nun nicht mehr systematische, sondern ethische Probleme. Unter den Großen des deutschen Idealismus ist es je länger, desto mehr nicht mehr Hegel, sondern Kant, der das Feld beherrscht. Die Abkehr Ragazens vom theologischen und kirchlichen Liberalismus und seine Annäherung an die aus der Schule Ritschls herausgewachsenen «Modernen» ist unverkennbar. Soziale Frage und Sozialismus beschäftigen Ragaz immer intensiver. Es ist dies aufs Ganze gesehen die entscheidende Entwicklung in seinem Denken, die dann in den Schriften seiner Basler Zeit und in der Gründung der «Neuen Wege» zu einem gewissen Abschluß gekommen ist.

Wir fragen nach den Ursachen und Motiven dieser Entwicklung. Auf Grund der Tagebücher lassen sich deren vier feststellen: 1. Die literarische Bekanntschaft mit den englischen Christlich-Sozialen und dem jungen Naumann; 2. der theologische Einfluß von Wilhelm Herrmann und das fortgesetzte Ringen um das Problem des historischen Jesus; 3. die starke Enttäuschung über den «liberalismus vulgaris»; 4. die aufrüttelnde Wirkung von Schrempf und Kierkegaard.

Im November 1893, kurz nach Antritt seiner neuen Stelle in Chur, liest Ragaz Robertsons «religiöse Reden», die er begeistert neben die Predigten von Bitzius stellt (deren 5. Band damals eben erschienen war)⁷³. Später liest er Kingsleys Lebensbeschreibung⁷⁴, Carlyles «Helden und Heldenverehrung»⁷⁵, Kingsleys «Römer und Germanen»⁷⁶, Robertsons Lebens-

⁷³ Tb. 16. 11. 1893

⁷⁴ Tb. 8. 2. 1894

⁷⁵ Tb. 11. 6. 1894

⁷⁶ Tb. 18. 11. 1894

beschreibung in Briefen⁷⁷, Carlyles «Sozialpolitische Schriften»⁷⁸, Robertsons Predigten⁷⁹, Robertsons «Korintherbriefe»⁸⁰, Carlyles Erinnerungen⁸¹. Naumanns «Christlich-sozial» hat er am 16. 1. 1895 zu lesen begonnen. Was Ragaz in diesen Schriften packt und mitreißt, ist offensichtlich die unmittelbare Kraft und Wucht, mit der hier aus der christlichen Botschaft ethische Postulate für das Leben von Gesellschaft und Staat abgeleitet werden. Die ersten Früchte dieser Begegnung mit der englischen christlich-sozialen Bewegung zeigten sich bei Ragaz in der entschlossenen Hinwendung zu praktischen sozialen Zielsetzungen. In der Alkoholfrage setzt er sich kämpferisch ein. Er hält Abstinenzvorträge⁸² und gründet (in deutlicher Abgrenzung vom pietistischen Blauen Kreuz) einen «neutralen» Temperenzverein⁸³. Die Gründung des «rätischen Volkshauses» in Chur liegt durchaus in der Linie der von den Engländern erstrebten Reformen des Volkslebens. Fragen der Schule, der Volksbildung, des Armenwesens, die Gründung einer Anstalt für schwach-sinnige Kinder beschäftigen ihn sehr. Er beginnt auch Pestalozzi zu lesen⁸⁴. Naumanns «Hilfe», wie auch die «Christliche Welt» liest er jetzt regelmäßig⁸⁵. Am 27. 1. 1895 spricht Th. von Wächter in Chur über die Stellung der Sozialdemokratie zu Privateigentum, Vaterland und Religion. Ragaz ist dabei und mit dem Gesagten einverstanden. Er bedauert nur, daß es ein deutscher Pfarrer sein mußte, der das zu sagen hatte. «Ich bitte Gott, mir auch einmal solche Gelegenheit zu senden.»⁸⁶ An der Maifeier des Grütlivereins erlebt er mit, wie Pfarrer Pflüger aus Dußnang eine zündende Mairede hält.⁸⁷ Im November 1896 hält er selber im Grütli-

⁷⁷ Tb. 8. 12. 1894, «er ist alles, was ich sein möchte». Tb. 12. 12. 1894.

⁷⁸ Tb. 30. 1. 1895

⁷⁹ Tb. 4. 9. 1895

⁸⁰ Tb. 9. 9. 1896

⁸¹ Tb. 12. 6. 1898

⁸² cf. Prot. Bl. 1896, p. 146, Tb. 7. 3. 1896, 23. 6. 1896.

⁸³ Tb. 7. 10. 1897, 12. 10. 1897, Br. 1. 5. 1896.

⁸⁴ Tb. Jan. 1896

⁸⁵ Tb. 4. 9. 1895, 8. 10. 1894

⁸⁶ Tb. 27. 1. 1895

⁸⁷ Tb. 4. 5. 1896

verein die Rütlistrede.⁸⁸ Als Dank schenkt ihm der Grütliverein das «Kapital» von Marx⁸⁹. Im Winter 1897–98 hält er dort Vorträge. 1896 hat er auf schweizerischem Boden an der Arbeit einer Kommission für soziale Arbeit in Olten teilgenommen⁹⁰. Schon 1895 nennt er sich selbst «sozialistisch angehaucht»⁹¹, will aber keinesfalls als Parteimann verstanden werden⁹².

Parallel zu den wichtigen Anregungen, die Ragaz von den Engländern empfängt und die ihn immer stärker die ethische Zielsetzung des Glaubens betonen lassen⁹³, nähert sich Ragaz auf theologischem Gebiet der Schule Ritschls. Herrmanns «Verkehr des Christen mit Gott» bricht bei ihm hier das Eis. Hier hat er die «Ahnung von einer neuen fruchtbareren Theologie».⁹⁴ Nach Beendigung der Lektüre des Herrmann'schen Buches notiert er sich «was ich mir an Ritschls Theologie aneignen will»⁹⁵. Wir bekommen hier den Eindruck, daß Ragaz im Begriff steht, theologisch ganz ins Lager der «jungen Ritschlianer» überzulaufen. Und doch ist die weitere theologische Entwicklung von Ragaz nicht in erster Linie durch diesen Einfluß Herrmanns bedingt. Ragaz ging eigene Wege. Gerade indem er sich den Ritschl'schen Positionen annäherte, wurde die Frage nach

⁸⁸ Tb. 11. 10., 25. 11. 1895: «Mein Zweck ist erreicht, ich habe den Arbeitern gezeigt, wie ich denke.»

⁸⁹ Br. 2. 3. 1897

⁹⁰ Tb. 31. 12. 1896

⁹¹ Br. 21. 10. 1895

⁹² Br. 2. 3. 1897

⁹³ Tb. 9. 2. 1896: «Das letzte, was gewiß bleibt, wenn alles andere vor dem Hauch der Skepsis sich verflüchtigt hat, ist das ewige Soll!» – «Am besten geraten und gefallen mir doch die ethischen Predigten.» (Tb. 15. 5. 1896). Allerdings wehrt sich Ragaz gegen seine eigene Tendenz, zuviel reine Strafpredigten zu halten (Tb. 26. 1. 1896 und passim.).

⁹⁴ Tb. 2. 11. 1894

⁹⁵ «1. Begründung der Religion auf die praktische Vernunft, 2. Ablehnung alles philosophischen Rationalismus und entschlossenes Vertrauen auf die Geschichte, 3. Anerkennung der philosophischen und naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten der Gegenwart, 4. Bedeutung der Person Christi, 5. Vereinfachung der theologischen Problemstellung, 6. ethische Konstruktion: Weltüberwindend und doch nicht weltflüchtig, 7. etwas Tieferes und Originelleres als der Liberalismus vulgaris ist auf alle Fälle drin.» (Tb. 3. 11. 1894).

der Bedeutung des historischen Jesus für den Glauben brennend. Die Lessing-Frage, verstärkt durch die moderne historische Kritik, treibt ihn um⁹⁶. Feste Begründung der moralischen Normen glaubt Ragaz nicht mehr in theoretischen Gedankengebäuden zu finden, sondern in der Autorität geschichtlich wirkender Persönlichkeiten. «Alle Wege führen mich immer wieder auf diesen Punkt: Offenbarung Gottes in der Geschichte, darin wieder in den leitenden Persönlichkeiten, deren eine, Jesus, für mich der Fels meines Glaubens geworden ist. Könnte mir aber einer feste Fundamente zeigen, ohne daß ich die Geschichte mehr brauchte, er wäre mir Retter und Befreier. O, der garstige Graben Lessings!»⁹⁷ Ragaz konnte denn auch nicht bei der Begründung des Glaubens auf die historische Persönlichkeit Jesu stehen bleiben. Schon am 25. 2. 1896 schreibt er an Schmiedel, daß er wieder zu größerer Selbständigkeit gegenüber Jesus und der Frage nach dessen historischer Existenz gekommen sei. Einen ganz starken Eindruck hat dann Johannes Weiß auf ihn gemacht⁹⁸. Nun heißt es: «Es bleibt nur eines: den lebendigen, gegenwärtigen Gott aus seinen gegenwärtigen Offenbarungen zu erkennen und alle Geschichte nur sekundär zu verwerten.»⁹⁹ Darin sieht Ragaz jetzt «die ungeheure Aufgabe unseres Geschlechts». Die Bibelkritik habe uns von der Historie frei gemacht, damit wir uns ganz auf Gott selber werfen. Jesus selber wollte ja auch nicht zu sich, sondern zum lebendigen Gott führen. Jesus ist für uns nicht mehr *der* Weg, sondern *ein* Weg. – So kann denn Ragaz bei Jahresende als Resultat des Jahres 1897 notieren: «Aufgabe der christozentrischen Theologie». Das Christentum kann er jetzt

⁹⁶ Br. 9. 3. 1895

⁹⁷ Br. 11. 8. 1895

⁹⁸ «Das ganze Gebäude meines Ritschl'schen (um mich kurz auszudrücken) Christus ist hingefallen, wie ein Kartenhaus. Es war schon lange baufällig. Ich bin frei! Und jetzt fahr wohl, Christologie, und sei mir begrüßt, Theologie! – Der Zwang, in Jesu Botschaft Einseitigkeiten, Irrtümer, unhaltbare Voraussetzungen zugeben zu müssen hat mich von Ritschl (auch Lipsius!) frei gemacht, auf einen Schlag. Wenn so grundlegende Begriffe in Jesu Verkündigung wie 'Reich Gottes', 'Menschensohn', die eschatologischen Erwartungen, die Paradoxien der Bergpredigt, so grenzenlos im Unklaren sind, dann kann Jesus nicht mehr als letzte Autorität betrachtet werden.» (Tb. 8. 11. 1897, Br. 10. 11. 1897).

⁹⁹ Br. 10. 11. 1897

unabhängig von der Notwendigkeit von Jesu historischer Existenz erfassen als das «Reich der Wahrheit», das «als Prinzip die Geschichte von Anfang an beherrschte». Gott wolle uns gerade durch unsere gegenwärtigen kritischen Nöte frei machen von der Bindung an historisch einmaliges.¹⁰⁰ Hier bahnen sich bei Ragaz deutlich Gedankengänge an, die ihn später aufs stärkste bestimmen werden und die Eigenart seiner Reichs-Gottes-Verkündigung ausmachen werden. Die Stichworte sind gefallen: Der lebendige Gott, der sich in der Gegenwart offenbart – und das Reich der Wahrheit, das sich im Gang der Geschichte manifestiert.

Ein wesentlicher Faktor in der Entwicklung von Ragaz war sicher auch seine Enttäuschung und wachsende Erbitterung gegenüber dem, was er den «liberalismus vulgaris» nennt: jene selbstsicher-oberflächliche Mentalität des herrschenden kirchlichen und politischen Freisinns, die sich so gern aller Problematik entzog und nichts anderes mehr war, als die religiöse Ideologie eines geistig toten und unfruchtbaren Philistertums. Die kampfesfrohe Anfangszeit der schweizerischen Reform war eben längst vorbei. Man ereiferte sich wohl noch im kirchenpolitischen Tagesstreit, aber es fehlte dabei der geistige Schwung, der einst Albert Bitzios und Heinrich Lang erfüllt hatte. Man lebte vom Pathos vergangener Tage. Die geistige Höhenlage Biedermanns war einem Durchschnittsniveau von bedenklicher Dürftigkeit gewichen. Ragaz hat schon in seinen allerersten Publikationen die Reform, zu der er sich damals noch vorbehaltlos zählt, eindringlich vor dieser Verflachung und vor der Verharmlosung der ethischen Postulate des Christentums in einen praktischen Libertinismus gewarnt. Immer wieder hat er den bitteren Eindruck, die Reform lebe davon, daß alle die Leute sich ihr gern anschließen, denen es bei den «Positiven» zu ernst und zu verbindlich tönt. Mit ganzer Kraft stemmt er sich gegen dieses fatale Mißverständnis des eigentlichen Anliegens des freien Protestantismus. Aber immer mehr fühlt er sich einsam und unverstanden. Wohl weiß er sich verbunden mit den sozialen Parolen, die gerade von den damals bedeutendsten Reformpfarrern, etwas von Kambli und Wirth, ausgingen. Wohl bleibt Bitzios das große Vorbild. Was er aber immer wieder vor Augen hat, woran er sich ärgern muß, das ist

¹⁰⁰ Tb. 14. 7. 1898

eben der «liberalismus vulgaris». Da sind seine zum großen Teil freisinnigen Bündner Kollegen mit ihrer Verständnislosigkeit gegenüber allen neuen Gedanken. Da ist jener Geist der Satttheit, dem alles wirkliche religiöse Leben verdächtig ist und der sich in der sozialen Auseinandersetzung selbstverständlich mit dem Bürgertum identifiziert.

Zu diesen bedrückenden Erlebnissen gesellt sich nun der starke Eindruck, den Ragaz in eben dieser Churer Zeit vor allem von den aufrüttelnden Schriften Christoph Schrempfs und dann auch Kierkegaards, in den er sich jetzt von neuem vertieft, empfängt. «Wie Bergluft, aber auch wie eine kalte Douche» wirkt Schrempf auf ihn, er läßt ihn nicht mehr los.¹⁰¹ Schrempfs Zeitschrift «Wahrheit» gehört zu seiner regelmäßigen Lektüre. Alles Scheinchristentum, alle kirchliche Konvention enthüllt sich ihm als «großer Schwindel». Mit tiefem Erschrecken erkennt er, wie sehr die ursprüngliche Größe und Schroffheit des Evangeliums in der Kirche den Gegebenheiten der Welt angepaßt wurde. Wieder taucht der Gedanke auf, dem Pfarramt den Rücken zu kehren¹⁰². Der Gedanke der Nachfolge Christi wird ihm zur gebietenden Forderung, vor der es kein Ausweichen geben darf.¹⁰³ So ist er entschlossen, in Befolgung von Jesu Weisung in der Bergpredigt, den Eid zu verweigern.¹⁰⁴ Er will aber daraus kein Prin-

¹⁰¹ Br. 25. 2. 1896

¹⁰² Tb. 2. 1. 1896

¹⁰³ Br. 25. 2. 1896: «Wie soll's mit dem Ernstmachen mit dem Christentum gehalten werden? Soll ich's wagen? Und wie weit darf ich's von anderen verlangen? Die jetzigen Christen haben ja gar nicht gewußt, was es bedeuten sollte, ein Christ zu sein. Die eigentliche Nachfolge im Sinn von Kierkegaard, Tolstoi, Schrempf, Hilty müßte eine Sache der Freiwilligkeit sein.» (Tb. 13. 3. 1896). Die Imitatio Christi des Thomas a Kempis hat Ragaz seit 1894 öfters gelesen. (Tb. 8. 11. 1894, 28. 7. 1897).

¹⁰⁴ Ragaz war damals in einen Verleumdungsprozeß verwickelt, wo das Gericht einen Zeugeneid von ihm verlangen konnte. Es kam dann allerdings nicht so weit und der offene Konflikt blieb ihm erspart (Br. 2. 5. 1896). Er hat aber seinen Standpunkt gegenüber Schmiedel ausführlich exegetisch begründet (Br. 25. 2. 1896, 1. 5. 1896). Doch hat für ihn nicht die Exegese das letzte Wort, er ist überzeugt, daß der Eid «der christlichen Gottesidee und dazu allen staatlichen Grundsätzen unserer Zeit widerspricht und eine stetige Verführung zum Meineid ist.» (Br. 25. 2. 1896).

zip machen, denn «er gehört nicht zu den Weltverbesserern», er will nur von Fall zu Fall handeln, wo etwas an sein Gewissen herantritt.¹⁰⁵ Auch den Rücktritt vom Pfarramt will er sich noch reiflich überlegen und eine solche Entscheidung nicht überstürzen. Der Kampf gegen den Alkohol wird ihm nun zur Gewissenssache, die er «mit letzter Ruhe und Freudigkeit, aber ohne Bekehrungssucht gegenüber anderen», durchfechten will. Es geht ihm hier nicht mehr nur um Reformen der Volkssitte, sondern um einen heiligen Krieg gegen dämonische Mächte.¹⁰⁶

Gleichzeitig wirkt auch Kierkegaard stark auf ihn ein. Er ist der große Warner und Gewissensschärfer.¹⁰⁷ Obwohl nach dem damaligen Urteil von Ragaz Kierkegaards Angriff auf die Christenheit durch seine Übertreibungen an Wirkung verliert, kann dieser Angriff nicht anders widerlegt werden, als «indem man ihm Recht gibt». Ragaz findet bei Kierkegaard sein eigenes Urteil über die Unwahrhaftigkeit und Faulheit der kirchlichen Praxis bestätigt¹⁰⁸. Am 4. 5. 1896 hält Ragaz im Kreis seiner Amtsbrüder ein Referat über Kierkegaards «Angriff auf die Christenheit». Er hat sich also jedenfalls sehr intensiv und eingehend mit Kierkegaards scharfer Attacke gegen das kirchliche Christentum beschäftigt. Wir wissen, daß diese Anklagen ihn nie mehr losgelassen haben. Seine Polemik gegen das gemütlliche und weltfreudige Christentum des «liberalismus vulgaris» gewann dadurch wesentlich an Tiefe und Kraft.¹⁰⁹

Gleichzeitig machte es schon der nachhaltige Eindruck von Schrempf unmöglich, daß die Abkehr Ragazens vom Reformchristentum ihn etwa zur Orthodoxie hätte führen können. Wohl äußerte er gelegentlich Re-

¹⁰⁵ Br. 1. 5. 1896

¹⁰⁶ Br. 1. 5. 1896

¹⁰⁷ Tb. 24. 11. 1895, 23. 4. 1896. Ragaz wehrt sich aber dagegen, sich Kierkegaard blind zu unterwerfen. Gerade weil «die Subjektivität die Wahrheit ist», will er nur das von Kierkegaard annehmen, was seiner eigensten Subjektivität entspricht (Tb. 23. 7. 1896).

¹⁰⁸ Br. 25. 2. 1896

¹⁰⁹ Auch Nietzsche und Lagarde hat Ragaz in dieser Zeit eifrig gelesen (Tb. 14. 3. 1894, 1. 2., 3. 2. 1895, 11. 7., 8. 8. 1896, 11. 5. 1897, 22. 12. 1894). – Auch mit Tolstoi wird er bekannt. Beim Jahresrückblick auf 1896 nennt er als seine wesentlichen Eindrücke: Schrempf, Nietzsche, Tolstoi, Kierkegaard. (Tb. 31. 12. 1896).

spekt vor dem Ernst und der Geschlossenheit altgläubiger Christlichkeit, wohl kommen immer mehr gerade die «Positiven» in seine Predigten, weil sie wohl spüren, daß hier versucht wird, mit dem Evangelium Ernst zu machen. Aber das orthodoxe Christentum war für ihn nicht eine verlorene Heimat, wie für so manchen anderen liberalen Theologen des 19. Jahrhunderts. Es gab für ihn keine lebensmäßigen Beziehungen, die ihn mit dem altgläubigen Protestantismus reformatorischer, orthodoxer oder pietistischer Prägung verbunden hätten. Das alles gehörte für ihn einer Vergangenheit an, die ihm in seiner Zeit keine ernsthaften Möglichkeiten mehr zu bieten schien. Daß das orthodoxe Lehrgebäude durch die moderne Kritik endgültig zerstört war, das war für ihn eine bereits von Jugend auf übernommene, selbstverständliche Voraussetzung. Der Pietismus war ihm immer eine fremde Welt gewesen, die ganz außerhalb seines Denkens, Fühlens und Erlebens lag. Darum hat er auch kaum gegen Orthodoxie oder Pietismus polemisiert. Wenn er sich gegen Liberalismus und Reform abgrenzte, so gerade darum, weil er das Erbe des freien Protestantismus dort nicht mehr recht gewahrt sah.¹¹⁰

4. Ethische Schriften

Ragaz ist in den Jahren seines Churer Pfarramtes hin und wieder zu Vorträgen gerufen worden. Seine Themen zeigen, um was seine Gedanken damals besonders kreisten. Am 27. 1. 1894 spricht er in der Pastoral-Konferenz über «religionslose Moral», im Juni 1894 in der Synode über «Ethik und Materialismus», am 9. 11. 1895 über «Jesus Christus und die neueren philosophischen und politischen Strömungen», am 8. 6. 1898 über «Der Weg zu Gott für unser Geschlecht». Zahlreich sind seine Aufsätze im Protestantenblatt und im Reformierten Volksblatt¹¹¹

¹¹⁰ «Ich bin religiöser und radikaler als dieses freisinnige Philistertum.» (Br. 10. 2. 1900).

¹¹¹ Schon 1894 war übrigens Pfr. Altherr in Basel mit dem Plan an ihn herangetreten, gemeinsam mit Moosher und Karl von Greyerz eine Zeitschrift für die Gebildeten (in der Art der «Christlichen Welt» in Deutschland) herauszugeben. (Tb. 23. 7. 1894).

Die bedeutendste Äußerung von Ragaz aus seiner Churer Zeit war sein Vortrag über «Evangelium und moderne Moral» vor der schweizerischen Predigergesellschaft bei deren Versammlung in Chur im September 1897. Im ersten Teil seines Referates setzt er sich eingehend mit der positivistischen Ethik auseinander und stellt die These auf, daß eine Ethik ohne letzte Sinngebung, ohne Deutung des Sinnes der Gesamtwirklichkeit, d. h. ohne Religion gar nicht denkbar sei. Gerade der Glaube an die Humanität, an den Fortschritt der Menschheit vom Egoismus zum Altruismus, gerade dieser Glaube, wie ihn Comte, Spencer, Stuart Mill, Höfding vertreten, ruft geradezu der Frage nach dem eigentlichen Wesen des Menschen. Und das ist eine religiöse Frage. Die Sittlichkeit war immer die *via regia* zu Gott. So ist heute die «ethische Bewegung» (die eine religionsfreie Ethik vertreten und propagieren zu müssen meint) in Wirklichkeit gerade ein «paidagogos eis Christon», ein «Johannes der Täufer»¹¹²). Jede recht durchdachte Ethik drängt auf einen religiösen Abschluß hin, wie etwa das Beispiel Paulsens zeigt. Die Religion ist als Lebensäußerung der Menschennatur noch wesentlicher und zentraler als die Moral. Weil der Mensch im Tiefsten mit Gott verbunden ist, darum findet er in Gott sich selbst, ist er gerade ohne Gott heteronom, macht gerade die Religion den Menschen autonom. Alle Einwände gegen die moralische Fruchtbarkeit der Religion erweisen sich als nicht stichhaltig. In der religiösen, in der christlichen Moral erfüllen sich erst die wahren Anliegen sowohl von Comte wie von Nietzsche. Altruismus und Egoismus werden überhöht und vollendet in der Teilnahme am Leben Gottes.

Ragaz setzt sich im Schlußteil seines Vortrags dann noch auseinander mit dem Einwand, die Ethik Jesu sei dem heutigen Leben nicht mehr angepaßt, da sie zeitgebunden, weltverneinend, utopisch sei. Ragaz macht dagegen drei Argumente geltend:

1. Es müsse zwischen Schale und Kern der Botschaft Jesu unterschieden werden. Während dort tatsächlich manches, zum Beispiel seine eschatologischen Vorstellungen zeitgebunden und überholt sei, bleibe doch das Wesentliche überzeitlich gültig: Die Botschaft vom Vatergott und der Gotteskindschaft. Darauf gründe sich auch seine Ethik, deren Grund-

¹¹² Evangelium und moderne Moral, Berlin 1898, p. 25

prinzipien darum bei allem Wechsel der äußeren Verhältnisse bestehen bleiben.

2. Auch in der geschichtlichen Weiterentwicklung der Botschaft Jesu ist Gottes Walten unverkennbar. So hat die Reformation die Ethik Jesu in freudig weltbejahendem Sinn ausgebaut. So entfaltet die Geschichte (als der im Johannes-Evangelium verheißene Paraklet) erst die ganze Fülle dessen, was Jesus der Welt brachte.

3. Jesu Leben und Persönlichkeit erst zeigt uns seine ganze Kraft, sein volles, reines Menschentum, den lebendigen Quell allen Christentums.

Wir werden unschwer erkennen, daß Ragaz das erste und das dritte dieser Argumente mit der *opinio communis* der damaligen Theologie teilte, daß sich aber im zweiten, im Rekurs auf die Geschichte und ihre fortlaufende Offenbarung, das Eigene und Charakteristische seines Denkens ankündigt. Im übrigen ist das apologetische Grundmotiv der ganzen Schrift unverkennbar. Kritiker haben damals eingewendet, daß der Übergang vom allgemeinen Religionsbegriff zum Evangelium allzu sprunghaft vollzogen werde. Ragaz wollte diesen Übergang als Glaubensakt, als Voraussetzung, als gefallene Entscheidung verstanden wissen.¹¹³ Besonders Gewicht legt er auf die Betonung der männlichen Art Jesu. Er gibt Nietzsches Protest gegen ein verweichlichtes Christentum recht und stellt Friedrich Naumann als beispielhaften Typus eines solchen männlichen Christen hin. Scharf und deutlich ist auch die Unterscheidung zwischen dem Evangelium und dem Kirchenchristentum. Kierkegaard steht hier deutlich zu Gevatter und wird auch ausdrücklich zitiert und die Lektüre seiner Streitschriften den Amtsbrüdern zur Pflicht gemacht. Sein eigentliches Gepräge aber erhält der Vortrag durch das idealistische Ethos, das dem Positivismus gegenüber gestellt und dem tiefen Gehalt des Evangeliums Jesu gleichgesetzt wird.

Von dem gleichen idealistischen Ethos sind auch die anderen Schriften von Ragaz aus dieser Zeit getragen. Der Vortrag «Männliches Christentum» (gehalten am 25. 2. 1900 in Basel vor dem freisinnigen Gemeindeverein St. Leonhard) nimmt eine schon in «Evangelium und moderne Moral» ausgegebene Parole nochmals selbständig auf. Das Christentum

¹¹³ Br. 7. 9. 1897

hat nur mehr weibliche Tugenden ausgebildet: Demut, Sanftmut, Selbstverleugnung. Nietzsches scharfe Kritik besteht zu Recht. Was echtes Christentum ist, kann aber nur an Jesus Christus selber geprüft werden. Da begegnet uns Größe, Herbheit, Freiheit gegenüber aller Konvention, göttliche Ironie. Jesus vereinigt in sich das männliche und das weibliche Ideal zum Bild des vollkommenen Menschen. Darum ist Christentum wahres Heldentum. Christen sollen freie, natürliche Menschen sein, die die Auseinandersetzung mit Vernunft und Wissenschaft nicht scheuen und die durch eigenes Suchen und Erleben in der Erkenntnis wachsen wollen. Das soll das Ziel des freien Christentums sein. Damit können auch die Männer wieder gewonnen werden.

Am 15. 12. 1901 hält Ragaz in Zürich einen Vortrag über «Selbstbehauptung und Selbstverleugnung» (den er im Februar 1903 in Bern wiederholte und 1904 im Druck erscheinen ließ). Es geht ihm um die Frage, ob und inwiefern es berechtigt sei, die Selbstverleugnung zum einzig legitimen Postulat christlicher Ethik zu erklären. Große Gestalten der Christenheit haben diesem Ideal mit ihrem Beispiel Nachdruck verliehen: Franz von Assisi, Elisabeth von Thüringen, Tolstoi. Dem gegenüber steht die ganze moderne Verherrlichung der Selbstbehauptung, wie sie auf Renaissance, Reformation und Aufklärung zurückgeht und wie sie in Friedrich Nietzsche ihren eindrucklichsten Propheten gefunden hat. Wofür haben wir uns zu entscheiden? Ragaz macht sich zum Apologeten der recht verstandenen Selbstbehauptung. Seine Kronzeugen sind Schleiermacher, Vinet, Goethe, Fichte, Carlyle, Emerson, Kierkegaard, Lagarde. Ragaz selbst formuliert: davon, daß wir wagen, wir selbst zu sein, hängt alles ab. Das Selbst ist das Wunder der Wunder. Selbstliebe ist nicht Selbstsucht, sondern Heiligung des Ich. Der Maßstab, nach dem wir alles zu betrachten haben, ist die Frage: frommt das deiner Persönlichkeit? Gut sein heißt sich selbst sein. Ragaz glaubt in diesem zentralen ethischen Satz Übereinstimmung zwischen der Bergpredigt Jesu und der Lehre Kants feststellen zu können. Die Ausbildung echter Persönlichkeiten ist der höchste Zweck. Den Stammbaum dieser individualistischen Persönlichkeitsethik führt er bis auf Paulus und Jesus selber zurück. Sie wurzelt in dem Gedanken der Gotteskindschaft. Das Gute ist die wahre Wirklichkeit, unser wahres Selbst und der Endzweck der Schöpfung. Deshalb be-

deutet Selbstbehauptung letztlich, daß wir im Guten gesund und stark werden. Gerade die Liebe in ihrer Unbedingtheit führt dazu, daß wir durch sie reicher werden. Der Mensch findet sich selbst, indem er sich in der Liebe verliert. Das zeigt sich bei Jesus. Das Christentum vereinigt und vollendet den Doppeltrieb aller Religion – Selbstbehauptung und Selbstverleugnung –, indem der Mensch zu unendlichem Wert erhoben und zur höchsten Hingabe verpflichtet wird.

Auch hier ist bei Ragaz die apologetische Tendenz offenkundig: besonders gegenüber Nietzsche und dem modernen Kult der Persönlichkeit soll gezeigt werden, daß das Recht des Individuums, ganz sich selber zu sein, auf dem Boden des recht verstandenen Christentums seine wahre Heimat hat. Ebenso offenkundig ist, wie für Ragaz das idealistische Menschenbild selbstverständliche Voraussetzung seines Denkens ist. Verwirklichung wahren Menschentums in der Ausbildung der Persönlichkeit mit der ganzen Fülle ihrer Möglichkeiten ist das Ziel aller ethischen Imperative. Dahinter steht der Glaube an das Gute, das in der Entfaltung der Persönlichkeit wie in der Höherentwicklung der Menschheit seiner selbst bewußt wird. Es ist die große Tradition des deutschen Idealismus, in der Ragaz hier, jetzt vor allem an Kant, Carlyle und Schleiermacher anknüpfend, drin steht.

Das gleiche gilt von dem Buch, das Ragaz 1903 in der Sammelreihe «Neue Pfade zum alten Gott» veröffentlicht hat und in dem er unter dem Titel «Du sollst» Grundzüge einer sittlichen Weltanschauung zur Darstellung bringen will. Das Kant-Zitat das dem Buch als Motto vorangestellt ist¹¹⁴, zeigt den Geist, aus dem heraus das Buch geschrieben ist und zu dessen Verteidigung es das Seine beitragen möchte. Es geht wieder um eine Apologie des christlichen Idealismus mit Frontstellung hauptsächlich gegen die positivistische Ethik. Ragaz glaubt die einander widersprechenden Tendenzen der Zeit personifizieren zu können in Comte, Nietzsche und Tolstoi. Bei Comte und seiner positivistischen «religion de l'humanité» kommt der gleiche Drang nach einer neuen Gemeinschaft der

¹¹⁴ «Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.»

Liebe zum Ausdruck, der auch den tiefsten Gehalt des Sozialismus ausmacht. Nietzsche ist der große Vorkämpfer des unverbrüchlichen Rechtes der Persönlichkeit, des Individuums, das alle Schranken und Ordnungen sprengen und ganz nur sich selber sein will. Tolstoi schließlich verkörpert den Überdruß an einer schal gewordenen Kultur und die leidenschaftliche Forderung einer neuen Askese, eines idealen Anarchismus und einer urchristlichen Weltverneinung. Hinter all diesen Tendenzen aber sieht Ragaz die Sehnsucht nach einer letzten Erfüllung, nach dem Heiligen und Unbedingten, nach ewiger Wahrheit. Diese Sehnsucht erfüllt sich dort, wo alles menschliche Handeln ausgerichtet wird auf eine letzte Bindung und Verpflichtung. Das haben die großen Begründer des Idealismus, Plato und Kant, die Menschheit gelehrt. Bei Plato vollendet sich alles sittliche Streben in der Teilnahme am höchsten Gut und damit an der ewigen Welt der Ideen. Kant aber weist uns in seiner Ethik der Gesinnung den Weg, daß wir dem Gesetz unseres eigensten Wesens gehorchen, indem wir dem kategorischen Imperativ des Gewissens folgen. Im Gehorsam gegen dieses innere Gesetz besteht die Würde des Menschen, die wir auch bei den andern unbedingt zu achten haben. So sind Menschenwürde, Freiheit und sittliche Pflicht die großen Leitsätze der Kantischen Ethik. Zu Kant bekennt sich Ragaz hier eindeutig. Kant, und von ihm ausgehend Fichte, Schiller, Carlyle sind die Propheten des idealistischen Ethos, das allein neue Wege weisen kann.

Ragaz gründet darum seine Ethik darauf, daß es eine unbedingt verpflichtende und nicht aus bloßen Naturtrieben abzuleitende sittliche Forderung gibt und daß der Mensch daraufhin veranlagt und dazu fähig ist, dieser Forderung zu gehorchen. Diese sittliche Weltanschauung erfordert aber einen religiösen Abschluß im Glauben an die Macht des Guten über die Welt und in einer Kraft, die das Tun des Guten zur Freude macht und auch das Erlösungsbedürfnis stillt. Dem allem wird im Evangelium Jesu Genüge getan. Alle modernen Einwände gegen Jesu Ethik werden nacheinander widerlegt. Wohl ist das Evangelium «nur ein Beitrag zur Schöpfungsgeschichte der Seele, der Weltgeschichte, wenn auch der wichtigste». Aber die «Lebensmächte, die in Jesus aufgebrochen sind» geben gerade dem Drängen unserer modernen Zeit nach neuen Zielen und Antworten eine umfassende Erfüllung. Im Appell an unser Gewissen und

unsern guten Willen wird uns der Weg zu sinnvoller Welt- und Lebensgestaltung und zur vollen Entfaltung der Persönlichkeit gezeigt. «Religion ist zur Hälfte Sache des Willens.» «Wir müssen das Gute wollen, um den Guten zu erkennen.» Der Weg der Ethik, des «Du sollst», ist der Weg zu Gott.

Ragaz war sicher nicht der einzige, der damals im Zeichen der Kant-Renaissance das Evangelium von der Neubegründung der Religion in den Erfordernissen der praktischen Vernunft aus interpretierte. Idealistische Ethik und christlicher Glaube glaubten ihrer Wahlverwandtschaft, ja im tiefsten ihrer Identität sicher sein zu können. Allerdings wurden ihre scheinbar gemeinsamen Positionen von allen Seiten berannt, vom Positivismus, von Nietzsche und Lagarde, schließlich durch die neuen Erkenntnisse über Jesus und das Urchristentum. Das Buch von Ragaz stellt einen Versuch dar, alle diese Angriffe siegreich zu parieren und das Kantisch-idealistisch verstandene Christentum als die Antwort auf alle Fragen der Zeit zu erweisen. Daß dieser Versuch aus einer umfassenden Kenntnis jener Angreifer heraus unternommen wurde, ist unverkennbar. Ob die Angreifer allerdings sich durch diese Verteidigung abschrecken ließen, darf wohl bezweifelt werden. Dazu war die Festung auch innerlich nicht sturmfest genug. Wer die Tagebücher von Ragaz aus der gleichen Zeit kennt, weiß, daß ihm das liberale Jesusbild damals schon viel fragwürdiger geworden war, als sich in seinem Buch zeigt und daß er im gleichen Jahr 1903, wo «Du sollst» erschien, schon mit vollen Segeln unterwegs war zu neuen Ufern, in neue Erkenntnisse und Kämpfe hinein, die dann erst seiner Theologie ihr eigenes, selbständiges Gepräge geben sollten.

5. Abschied von Chur Freisinniger Münsterpfarrer in Basel

Wir haben zunächst nochmals zurück zu greifen auf einige Ereignisse, die für Ragaz äußerlich und innerlich in seinen letzten Churer Jahren wichtig waren. Seit 1895 war er Stadtpfarrer. Ragaz hat damals in Chur und weit darüber hinaus im schweizerischen Protestantismus immer

größere Beachtung gefunden. Er wird für Vorträge angefragt. Pfarrstellen in St. Gallen und Klein-Basel werden ihm angeboten, die er aber ablehnt. Im Sommer 1899 hält er bei der großen Vierhundertjahr-Feier der Calvenschlacht die Festpredigt in Anwesenheit aller eidgenössischen Prominenten¹¹⁵. National-freisinniges Pathos verbindet sich hier mit prophetischem Ernst. Hoher ethischer Idealismus appelliert an die gesunden Urkräfte im Bündner- und Schweizervolk und warnt vor den Gefahren, die Freiheit und Sitte von außen und innen anzugreifen und auszuhöhlen drohen. Die patriotische Predigt scheint großen Anklang gefunden zu haben. – Äußerlich und innerlich hat der Burenkrieg Ragaz damals sehr zu schaffen gemacht. Er schrieb Briefe und Aufrufe, um eine große, schweizerische Volksbewegung zu Gunsten der Buren zu mobilisieren.¹¹⁶ Der schließliche Sieg der Engländer hat ihn im Innersten bewegt: dieses unbegreifliche Walten Gottes in der Gegenwartsgeschichte stellt das Theodizee-Problem in seiner ganzen bedrängenden Dunkelheit.¹¹⁷

Eine wichtige Begegnung war es für Ragaz, als Paul Wernle ihn im August 1899 in Chur besuchte.¹¹⁸ Ragaz ist über die persönliche Bekanntschaft mit Wernle hoch erfreut. Die Beiden finden sich auch im theologischen Gespräch und es bahnt sich eine Freundschaft an, die für Ragaz sehr wichtig werden sollte. – Im Frühling 1901 hat sich Ragaz mit Clara Nadig in Chur verlobt, nachdem schwere Monate der Ungewißheit und der Depression vorausgegangen waren. Am 1. Oktober des gleichen Jahres hält er Hochzeit.

Bald darauf kommen ungefähr zur gleichen Zeit zwei ehrenvolle Anfragen. Aus Zürich kommt ein Ruf an die Predigerkirche, die Basler Reformer wollen ihn an die Stelle August Steigers ans Münster wählen. Nach langem Schwanken entscheidet sich Ragaz für Basel, trotzdem er gefühlsmäßig eher nach Zürich tendierte (wo ihn vor allem die Möglich-

¹¹⁵ O Land, höre des Herrn Wort! Zwei vaterländische Predigten gehalten während der Calvenfeier in Chur am 28. Mai und am 4. Juni 1899. Chur, Commissionsverlag von L. Hitz, 1899.

¹¹⁶ Tb. Sept. 1900

¹¹⁷ Ragaz hat seine Gedanken darüber niedergeschrieben im Protestantenblatt 1902, p. 201 ff, 209 ff.

¹¹⁸ Tb. 24. 8. 1899, Br. 25. 9. 1899.

keit eines intensiveren Umgangs mit seinem väterlichen Freund Prof. Schmiedel anzog). Den Ausschlag gab Zwingli Wirth, der Ragaz erklärte, «für einen Mann mit wissenschaftlichen und literarischen Neigungen gebe es in der ganzen Schweiz keine so geeignete Stelle».¹¹⁹ Der Hauptgrund dafür, daß Ragaz von Chur fortstrebte, war ja auch der, daß er hier so sehr mit pfarramtlicher Arbeit überhäuft war, und so für seine Lektüre und wissenschaftliche Arbeit kaum mehr Zeit erübrigen konnte. Da boten sich nun in Basel, wo die Belastung durch das Amt viel kleiner zu sein schien, verlockende Möglichkeiten. Ragaz plante, sich für Ethik und Religionsphilosophie zu habilitieren.

Am 4. Mai 1902 hat er sein Amt als freisinniger Münsterpfarrer in Basel angetreten. Er nimmt sich vor, so wenig wie möglich sich am kirchlichen Parteistreit zu beteiligen. Er will vor allem für die Suchenden da sein. Besonders möchte er sich der Jugend und den Arbeitern widmen. Da ihm in Chur der Kontakt mit der Arbeiterschaft gelungen war, hofft er, das werde ihm auch in Basel möglich sein.¹²⁰ In seiner Antrittspredigt im Basler Münster¹²¹ entwickelt Ragaz seine programmatischen Gedanken. Er bezeichnet es als den Kampf seines Lebens, «in dieser modernen Welt und für sie Gott und Christus zu suchen». Er ist überzeugt, daß Gott sich gerade im Anbruch einer neuen Zeit neu finden läßt. Im neuen Weltbild redet in neuer Sprache der alte Gott. Für diese neuen Offenbarungen gilt es offen zu sein. Darum sind die alten kirchlichen Parteiformen überlebt. Positiven und Liberalen sind neue Kämpfe und Fragen aufgegeben. Ragaz will der Arbeiterschaft die Hand entgegenstrecken, wie er schon in Chur deren Vertrauen besessen habe. Er will damit die Linie seiner beiden Vorgänger Steiger und Wirth fortsetzen. Es ist seine Überzeugung, daß Religion und soziale Bewegung sich finden müssen.

Es fiel Ragaz anfangs gar nicht leicht, sich in den Basler Verhältnissen einzuleben, die er ja schon von seiner Studienzeit her einigermaßen kannte. Ganz besonders empfand er, wie sehr das kirchliche Leben gelähmt war durch die starren Parteifronten. Bei den Basler Reformern konnte er

¹¹⁹ Br. 21. 12. 1901

¹²⁰ Br. 15. 4. 1904

¹²¹ Abgedruckt im Protestantenblatt 1902, p. 153 ff.

sich gar nicht heimisch fühlen. Es steht darüber in seinen Briefen manch hartes, bitteres Wort. Der Eindruck, den er schon bei früherer Gelegenheit (bei einem Vortrag im Kreis der Basler Reformer), gehabt hat, verstärkt sich: der kirchliche Freisinn rekrutiert sich in Basel vor allem aus dem nicht nur sozialen, sondern auch intellektuellen, ja moralischen Mittelstand, es ist «ein oberflächliches Philistervolk».¹²² Wenn Ragaz mit der Zeit in Basel Fuß faßte, so sind es nicht die Leute seiner eigenen Partei, die dazu beitrugen, sondern es geht vor allem von seiner Predigtstätigkeit eine Wirkung aus, die die alten Parteigrenzen sprengt. Er hat viel «Positive» in der Predigt, vor allem aber viel Junge, Studenten, Intellektuelle, Suchende, die sich in keiner der kirchlichen Parteien zu Hause fühlen können. Er findet für seine Bestrebungen auf der positiven Seite eher noch mehr Verständnis. Erfreut stellt er fest, daß die meisten «positiven» Pfarrer Vermittler, Ritschlianer, Blumhardtianer, Christlich-Soziale sind, mit denen er sich in vielen, für ihn jetzt wesentlichen Punkten findet¹²³. Er verkehrt viel mit Bolliger, noch mehr mit Wernle, während sein Verhältnis zu P. W. Schmidt immer sehr kühl ist.¹²⁴ Daß er sich auch in Basel im Kampf gegen den Alkohol einsetzt und exponiert, schafft ihm gerade in den Kreisen der Basler Reformer nicht viel Sympathien.¹²⁵

6. Der Durchbruch des Neuen: Die soziale Frage als Gottesfrage

In der Entwicklung von Ragaz bildet der Frühling 1903 einen entscheidenden Wendepunkt. Das soziale Moment wird jetzt zum bestimmenden Mittelpunkt seiner Verkündigung. Und zwar geht es ihm jetzt nicht mehr nur darum, die Arbeiterschaft wieder in Kontakt mit der Kirche zu bringen oder im bürgerlichen Lager für Aufgeschlossenheit

¹²² Br. 18. 6. 1902, cf. Br. 3. 5. 1900, 23. 8. 1902, 2. 12. 1902, Tb. 3. 2. 1903.

¹²³ Br. 11. 3. 1903

¹²⁴ Br. 11. 3. 1903

¹²⁵ Ein Vortrag von Ragaz über «Alkohol und Gemütsleben», gehalten am schweizerischen Abstinenztag 1902 in Basel, erscheint im Druck zusammen mit einem Referat des positiven Pfarrers Ernst Staehelin.

gegenüber sozialen Reformen zu plädieren (wie dies etwa ein Kampli schon lange und nachdrücklich getan hatte), sondern die soziale Frage wird ihm jetzt zur großen Gottesfrage, die soziale Bewegung zum kräftigsten Herold einer neuen Gotteszeit. Das sind die großen Leitgedanken, durch die von jetzt an die ganze Lebensarbeit von Ragaz entscheidend bestimmt sein wird.

Im April 1903, in der Woche nach Ostern, kam es in Basel zu einem großen Streik der Maurer. Es wurden Truppen aufgeboten. Am Sonntag nach Ostern hatte Ragaz zu predigen. Diese Predigt (über das Doppelgebot Mat. 22, 34–40) wurde zu einem leidenschaftlichen Mahnruf und zu einer programmatischen Darlegung der sozialen Verpflichtung der Christenheit. Ragaz hat selber die grundsätzliche Tragweite und Bedeutung seiner Gedanken und Worte über die unmittelbare Aktualität hinaus dadurch unterstrichen, daß er seine Predigt im Druck erscheinen ließ¹²⁶. Ragaz geht aus von dem, was in Basel geschehen ist. Die sozialen Unruhen sind Sturmvögel. Sie zeigen, daß die soziale Bewegung das Wichtigste ist, was sich heute zuträgt. Da kann das Christentum nicht gleichgültig beiseite stehen. Ragaz zeigt nun in vier Punkten, wie ein Christ sich zum sozialen Umbruch zu verhalten habe: *Erstens* hat er sich immer auf die Seite der Schwachen zu stellen und hat denen zu helfen, die im sozialen Kampf in die Höhe streben. Das will nicht heißen, daß ein Christ Sozialdemokrat, wohl aber, daß er Sozialist im weitesten, tiefsten Sinn sein müsse. *Zweitens* muß es dem Christen klar sein, daß es in der sozialen Bewegung nicht nur um materielle Güter, sondern um einen Riesenschritt vorwärts in der Menschwerdung des Menschen geht, um die Verwirklichung der Gedanken, die im Mittelpunkt des Evangeliums stehen: Gotteskindschaft und Bruderschaft der Menschen. *Drittens* darf der Christ sich nicht auf Liebestätigkeit beschränken. Es geht nicht um Almosen, sondern um Gerechtigkeit. *Viertens* darf sich der Christ nicht durch Schlamm und Unrat, den die soziale Bewegung wie jede neue geschichtliche Bewegung mit sich führt, davon abhalten lassen, in ihren Wogen und Stürmen «das Weben und Walten des schöpferischen Gottesgeistes» zu erkennen. Es ist darum heute Christenpflicht, mit neuem, gött-

¹²⁶ Prot. Bl. 1903, p. 129ff.

lichem Geist und neuen Menschen bei der sozialen Neuwerdung mitzuhelfen.

Es sind in dieser eindeutigen Entschlossenheit neue Töne, die da bei Ragaz laut werden. Wir fragen uns nach den inneren und äußeren Motiven, die ihn auf diese folgenschwere Bahn getrieben haben. Daß das soziale Interesse bei Ragaz schon lange sehr lebendig war, haben wir gesehen.¹²⁷ Der Einfluß der Engländer, vor allem Robertsons und Carlyles, die Tradition sozialer Verantwortung, die als das Erbe von Bitzios bei vielen schweizerischen Reformern lebendig war, die Schriften des jungen Naumann, der Kontakt mit den Grütlianern in Chur (der ihm ja auch die erste eingehende Bekanntschaft mit Marx gebracht hatte) – das alles hat bei Ragaz sicher mitgeholfen, daß er immer deutlicher die entscheidende Wichtigkeit erkannte, die dem Aufbruch der Arbeiterschaft zum Kampf um eine bessere Welt zukam. Dazu kam die Sehnsucht nach neuen Zielen und Aufgaben, nach kräftigen neuen Impulsen, die im Stande wären, einer flügelahm gewordenen Christenheit neues Leben einzuhauchen. Daß diese neuen Impulse den Charakter ethischer Postulate haben mußten, war für ihn nach seiner ganzen theologischen und philosophischen Entwicklung klar. Kierkegaard und Schrempf hatten ihm mit unerbittlicher Deutlichkeit gezeigt, daß das Bündnis zwischen Christentum und modern-liberaler Bürgerlichkeit einen Verrat am ursprünglichen Evangelium bedeute. Seine eigenen Erfahrungen mit dem «liberalismus vulgaris», mit der «Philisterreligion» des durchschnittlichen Reformertums wiesen in die gleiche Richtung. Das Festhalten der «Positiven» an dogmatischen Positionen, von denen Ragaz überzeugt war, daß sie endgültig überholt und nicht mehr lebensfähig seien, machte es ihm unmöglich, nun etwa im Rückgriff auf ein biblisch-orthodoxes Christentum das Heil zu sehen. So suchte er bei den Theologen und Philosophen nach neuen Lösungen, nach dem klärenden, rettenden Wort. So nahm er lebhaft Anteil am Kampf der Geister. So vertrat und verteidigte er in seinen Schriften den

¹²⁷ Ragaz schrieb 1914: «Der Schreiber dieser Zeilen ist Sozialist gewesen, seit er selbständig denken kann, lange bevor es so etwas wie eine religiös-soziale Bewegung gab... Aber das Soziale ging damals gleichsam neben dem Religiösen her.» (NW 1914, p. 4).

Anspruch des Christentums, gerade der modernen Zeit und den modernen Menschen die entscheidende ethische Wahrheit zu bringen. So ging sein Streben gerade auch bei der Übersiedlung nach Basel dahin, sich am wissenschaftlichen Herausarbeiten dieser Wahrheit durch Publikationen und akademische Tätigkeit auf dem Gebiet der Religionsphilosophie und Ethik noch intensiver zu beteiligen. Man kann nun nicht sagen, daß die Sozialethik ihn etwa in besonderer Weise beschäftigt hätte. Der Anstoß dazu, daß die soziale Bewegung zum entscheidenden Faktor seines Denkens und Wirkens wurde, kam nicht aus der theoretischen Bemühung, sondern vielmehr aus erlebnishaften Motiven. Und hier war es weniger etwa die Begegnung mit der Not der Arbeiter, als der erschütternde Eindruck der geistigen Stumpfheit und sittlichen Minderwertigkeit großer Teile des Bürgertums, das doch die tragende Schicht der bestehenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, die tragende Schicht des herrschenden Freisinns, die tragende Schicht aber auch der Kirche war.

Alle solchen deprimierenden Erfahrungen drängten sich nun nochmals zusammen in einem Erlebnis, das Ragaz selber in seinem Tagebuch als «das entscheidende Ereignis» wertet und beschreibt: Auf der Heimreise von Bern, wo er einen Vortrag gehalten hat, sitzt er am 2. Februar 1903 im Eisenbahncoupé II. Klasse mit drei jungen Kaufleuten zusammen, die laut von ihren «männlichen» Abenteuern renommieren, deren Opfer offenbar eine junge Bündnerin war. Ragaz ist davon im Innersten verletzt. «Ich hatte erlebt, was meinem Leben eine Wendung geben kann. So ist mir die Bestialität noch nie nahe getreten – nun ist's vorbei mit allen akademischen Idealen, nun hinein in den Kampf! Gott, ich gelobe es Dir.» Die jungen Kaufleute werden ihm zu Symbolgestalten der «schmutzigen Bourgeoisie», der Schicht, die nur noch dem praktischen Materialismus lebt und dem verdienten Gericht der sozialen Umwälzung verfallen ist. «Nun ist mir ein neues soziales Christentum aufgegangen. Ich datiere vom 2. Februar 1903 (morgens zwischen 7 und 8 Uhr) eine neue Periode meines Lebens. Es ist unter viel Erfahrungen und Stimmungen des letzten halben Jahres eine Frucht reif geworden.»¹²⁸

¹²⁸ Tb. 2. 2. 1903

Es ist die Terminologie eines pietistischen Bekehrungsberichts, in der hier Ragaz dies Erlebnis seinem Tagebuch anvertraut. Es ist auch nicht zu bezweifeln, daß diese Begegnung im Eisenbahnwagen, so zufällig und unmaßgeblich sie objektiver Betrachtung sich darbieten mag, tiefste Schichten seines geistigen und seelischen Erlebens aufgewühlt hat. So wird dies Erlebnis zum Katalysator lang aufgestauter Stimmungen. Was er da sieht und hört, zeigt ihm blitzartig, daß seine von literarischen Einflüssen und eigenen Erfahrungen genährten bitteren Urteile über eine morbide, moralisch faule bürgerliche Schein-Kultur und Schein-Christlichkeit sich bestätigen. Darüber hinaus aber bewirkt das bei ihm, der in den absoluten Forderungen der Bergpredigt und im ethischen Idealismus Kants die höchsten Ziele menschlicher Lebensverwirklichung und Weltgestaltung verehrt, daß er nun nicht stehen bleibt bei pessimistischen kulturkritischen Reflexionen, sondern sich vielmehr zum Handeln, zum ganzen Einsatz für ein Neues, Besseres aufgerufen weiß.

Zwei Tage nach jenem Eisenbahn-Erlebnis nimmt er an einer Volksversammlung der Vereinigung für Arbeiterschutz teil. Es fällt ihm an der Diskussion auf, «wie gescheit diese Arbeiter sind, wie scharf und schneidig».¹²⁹ Es wird ihm dabei wieder klar, wie weit weg doch alle kirchliche Verkündigung von dieser frischen Kampfatosphäre ist. Man spürt, wie ihm hier nun wieder mit blitzartiger Helle etwas von dem Neuen, Besseren aufgeht, das er sucht und für das er sich einsetzen möchte. «Mir laufen von allen Seiten die Linien zusammen und weisen mich auf eine neue Bahn. Mein Leben gewinnt wieder Sinn. Nun gilt es zu gehorchen.» Sogleich geht er ans Pläne schmieden: Ein Bund, ein «Orden» junger Leute soll gegründet werden, um das «neue Menschentum», wie es ihm vorschwebt, zu verwirklichen. Eine Zeitschrift soll gegründet werden.¹³⁰ Ein «herrlicher Brief» von Naumann in der «Hilfe» bestätigt ihn in seinen Gedanken.¹³¹ Alle theoretischen Probleme, die ihn sonst umgetrieben haben, rücken jetzt ins zweite Glied. «Aller Intellektualismus wird so noch bis auf den letzten Rest abgetan. Ich suche und predige Gott im Leben,

¹²⁹ Tb. 4. 2. 1903

¹³⁰ Tb. 4. 2. 1903

¹³¹ Tb. 20. 2. 1903

Tat, Kampf, Schaffung einer neuen Welt.» Wie da, auf der Suche nach dieser «neuen Welt» visionär ein Christentum neuer unkirchlich-praktisch-aktivistischer Art vor ihm aufsteigt, zeigt folgende Tagebuchnotiz: «Wenn ich durch diese Menschenherde gehe und nach Seelen suche, nach tieferen Menschen, Menschen der Zukunft, Menschen mit Glauben und Sehnsucht, dann fällt es mir plötzlich wie Schuppen von den Augen und ich sage mir: die Heilsarmee, die Methodisten, die Sektierer und auch die rabiaten Sozialisten – das sind die Menschen, die nach der Zukunft weisen. Aus diesen «Ebionim» wird das Reich Gottes hervorgehen.»¹³²

In diese Stimmung hinein traf nun der Maurerstreik. Dieses Ereignis war jetzt für Ragaz nicht mehr nur das bedauerliche Resultat sozialer Ungerechtigkeit und darum für den Christen Ansporn zu sozialen Reformen (soweit wäre er durchaus in der Linie etwa von Kambli oder Zwingli Wirth geblieben). Die Arbeiterschaft, die da so sichtbar und energisch für ihre Rechte eintrat und mit ihrem Streik die Ruhe der bürgerlichen Welt störte, wurde in seinen Augen nun zur Vorhut im Kampf für die neue Welt, in dem Kampf, dem er sich selber jetzt verschrieben hatte, dem Kampf, der für ihn deutlicher als irgend etwas anderes erfüllt war vom «Weben und Walten» des lebendigen Gottes. Dieser Streik ist für ihn nicht nur ein politisches oder ökonomisches, sondern ein gewissermaßen heilsgeschichtliches Ereignis.

Die «soziale Predigt» von Ragaz fand ein gewaltiges Echo. Der «Vorwärts» druckte sie ab. Pressepolemiken folgten. Ragaz erhielt Zuschriften von verschiedensten Seiten. Wohl mußte er manche falsche Deutung in Kauf nehmen. Aber er ist doch voll froher Zuversicht, auf dem rechten Weg zu sein. Bezeichnend ist, daß die einzige zustimmende Äußerung von seiten seiner Basler Kollegen von dem Blumhardtianer Pfarrer Adolf Preiswerk stammt. Hier zum ersten Mal äußert sich sachlich und menschlich die innere Nähe dessen, was Ragaz jetzt innerlich erkämpft hat und geworden ist, zu Christoph Blumhardts Bekenntnis zur Sozialdemokratie, das dieser drei Jahre zuvor, 1899, zum Schrecken vieler seiner Getreuen abgelegt hatte. Jener Schritt Blumhardts war damals von Ragaz kaum beachtet worden. Jedenfalls fehlt in Tagebüchern und Briefen jede

¹³² Tb. 21. 2. 1903

Äußerung darüber. Der vom Pietismus herkommende Blumhardt war dem Reformpfarrer Ragaz damals noch ein Fremder. Auch als 1902 Blumhardt in Basel einen vielbeachteten Vortrag hielt¹³³, war Ragaz nicht unter den Zuhörern. Aber die innere Beziehung ist jedenfalls durch Preiswerk jetzt hergestellt.

Ragaz legte Wert darauf, jetzt nicht einseitig unter dem sozialen Gesichtswinkel betrachtet zu werden. Als er nach der Maurerstreik-Predigt zum ersten Mal wieder auf der Münsterkanzel steht und viele wohl erwarten, er werde nun im gleichen Sinn und zum gleichen Thema weiterfahren, hält er absichtlich eine Predigt ohne jede Beziehung zur sozialen Frage¹³⁴. Gegenüber dem kritisch warnenden Schmiedel beteuert er, daß er «kein Pflüger» werden, daß er also nicht um des sozialen Kampfes willen in der Parteipolitik untertauchen wolle¹³⁵. Er sieht die soziale Bewegung größer und weiter, als das deutlichste Sichtbarwerden des Anbruchs einer neuen Welt, als eine Bewegung, die, von Gott her kommend, auch wieder zu Gott führen muß. Auf diese letzten Ziele im Kampf der Zeit hinzuweisen, hält er für seine Aufgabe. Daß er sich gleichzeitig mit Naumanns Gedanken über Christentum und Politik anerkennend und fragend auseinandersetzt und durch Overbecks «Christlichkeit der Theologie» neu hingewiesen wird auf die Diastase zwischen dem ursprünglichen Christentum und der modernen Kultur¹³⁶, zeigt, wie sehr ihn die grundlegenden Zeitfragen ständig beschäftigen.

7. Neue Beziehungen und Erkenntnisse

In mancher Hinsicht wurde für Ragaz die Reise bedeutsam, die er an Pfingsten 1903 unternahm, um in Darmstadt am Evangelisch-sozialen Kongreß teilzunehmen. Schon daß er dorthin reiste, zeigt deutlich, wie

¹³³ cf. Protestantenblatt 1902, p. 388 ff., 396 ff.

¹³⁴ Tb. 10. 5. 1903

¹³⁵ Br. 27. 7. 1903

¹³⁶ Tb. 24. 5. 1903, Br. 23. 5. 1903

stark er sich jetzt diesem Kreis in Deutschland zugehörig fühlt. Der Evangelisch-soziale Kongreß war ja damals eine Heerschau jener geistig sehr lebendigen Kräfte im deutschen Protestantismus, die sich um die «moderne Theologie» und um Naumann scharten, und deren repräsentatives Organ die «Christliche Welt» Martin Rades war. Es war dieser Kreis, zu dem auch Ragaz innerlich gehörte, war er doch seit Jahren ein regelmäßiger Leser der «Christlichen Welt» wie auch der «Hilfe» Naumanns. So reiste er mit großen Erwartungen nach Darmstadt. Diese Reise hat ihm denn auch nicht nur die persönliche Bekanntschaft mit führenden Vertretern des deutschen Geisteslebens, sondern auch mancherlei wichtige Anregungen eingebracht. Ragaz hat im Protestantenblatt ausführlich über seine Erlebnisse und Eindrücke berichtet.¹³⁷ Am Anfang dieses Berichtes steht bezeichnenderweise eine begeisterte Huldigung für Richard Rothe. Daß Ragaz Rothes Werke wenigstens zum Teil gekannt hat, geht aus seinen Tagebüchern hervor.¹³⁸ Jedoch liegt keine Äußerung von Ragaz vor, die eine stärkere Wirkung Rothes deutlich machen würde. Ragaz hat jedenfalls in seinen uns erhaltenen Tagebüchern und Briefen aus der Frühzeit keine Reflexionen an seine Rothe-Lektüre angeknüpft. Umso mehr fällt es auf, in welch überschwänglichem Ton Ragaz nun hier von Rothe schreibt.

Auf der Reise nach Darmstadt hat er in Heidelberg, wo sein jüngster Bruder Rageth damals studierte, Aufenthalt gemacht. Heidelberg ist ihm geheiligt vor allem durch das Andenken Rothes. «Zwischen Schleiermacher und Naumann ist keiner so groß gewesen, wie er in deutscher Theologie, die Goldschächte des Rothe'schen Geisteserbes werden in Jahrhunderten noch nicht erschöpft sein.» Wohl seien die Eingänge zu Rothes Denken überwuchert durch philosophische Spekulation, aber drinnen herrschen «freie, große, zukunftsvolle Gedanken». So hat Rothe das Wort vom «unbewußten Christentum» geprägt, hat er das Recht des Laienchristentums wieder hochgehalten, hat er «die kühne, vielleicht nicht ganz glücklich geprägte und doch dem Sinn nach prophetische For-

¹³⁷ Protestantenblatt 1903, p. 194ff., p. 201ff.

¹³⁸ Ragaz erwähnt «Stille Stunden» und zitiert aus der «Theologischen Ethik», Tb. 19. 10. 1897.

derung aufgestellt, daß die Kirche sich im Staat auflösen müsse» und hat er als Ziel der religiösen Entwicklung der Gegenwart bezeichnet, daß wir lernen sollen, «in freier Luft fromm zu sein». So steht Ragaz nun in stiller Andacht an Rothes Grab und vor seiner Büste in der Heidelberger Peterskirche.

Der Darmstädter Kongreß bringt ihm zunächst die Begegnung mit führenden Köpfen des deutschen freien Protestantismus. Er sieht und hört Harnack, Delbrück, Adolf Wagner, Rade.¹³⁹ Naumann fehlt leider («ihn zu sehen und zu hören, war meine beste Hoffnung»), aber Ragaz sagt sicher mit Recht, daß der ganze Kongreß, obwohl Naumann nicht da ist, doch in seinem Banne steht. «Schon sein Name entfesselt Beifallstürme, die Jugend schwärmt für ihn.» Ragaz hält Naumanns «Briefe über Religion» für «das theologische Ereignis des Jahres»¹⁴⁰.

Im Mittelpunkt des Kongresses steht der Vortrag von Wilhelm Herrmann über: «Die sittlichen Gedanken Jesu in ihrem Verhältnis zu der sittlich-sozialen Lebensbewegung der Gegenwart». Es ist ganz eigentlich das Thema, das für Ragaz auch im Mittelpunkt des eigenen gedanklichen Ringens steht. Ragaz nennt Herrmanns Vortrag «den bedeutendsten, den er je gehört hat.» «Er wirkte stellenweise wie eine Offenbarung.» Man spürt es dem Vortrag Herrmanns und dem Bericht von Ragaz darüber an, daß Referent und Zuhörer jedenfalls unter dem frischen, starken Eindruck der neuesten Entwicklung Naumanns standen, hatte dieser doch eben erst verkündet, daß sich auf Jesu Geist und Jesu Worte keine Sozialethik für unsere Zeit gründen lasse, daß darum Politik und Wirtschaft unter anderen Gesetzen sich gestalten müssen. Auch Herrmann betont, daß Jesus in einer Welt lebte, die von der unseren sehr verschieden war, daß wir darum bei ihm kein Wort der Anerkennung etwa für Kultur, Arbeit und Staat finden. Jesus wollte auch keine bleibenden sittlichen Anweisungen geben, da er ja an das baldige Weltende glaubte. Herrmann beruft sich dann auf Luther, der dem Katholizismus gegenüber lehrte,

¹³⁹ «Der feine, tapfere, hochbedeutende Mann, der das Niveau unseres kirchlichen Wesens so stark gehoben hat.»

¹⁴⁰ «Naumann rechtfertigt damit die Erwartung vieler, daß sich an seinen Namen ein Stück neuer Reformation knüpfen werde.»

«Gott in der uns umgebenden Wirklichkeit zu erkennen und ihm darin zu dienen». Gott sei ja nur da zu finden, «wo er sich allein offenbare», «in den uns umgebenden Pflichten und Nöten, in jeder ernsthaften Selbstbesinnung». So hat Jesus nicht ein neues Gesetz, sondern eine neue Gesinnung gebracht: die Gesinnung der Liebe. Für uns gilt es darum, aus unserem eigenen Inneren unsere eigene Ethik zu schaffen. Darum widersprechen wir dem Geist Jesu nicht, wenn wir arbeiten, erwerben, um nationale Machtpolitik kämpfen. Unser Gewissen muß entscheiden, wie wir aus der Grundgesinnung Jesu heraus praktisch zu handeln haben.¹⁴¹

Ragaz freut sich an diesen «kühnen, befreienden, prophetisch ernsten Worten». Doch bleibt ihm Herrmanns Antwort auf Naumann «allzu akademisch, es fehlt der Ausblick auf die Zukunft». Ragaz berichtet dann weiter, daß der Neutestamentler Weinel, an Tolstoi anknüpfend, den Standpunkt vertreten habe, es sei Christenpflicht, das Reich der Gewalt allmählich (und zwar durch Leiden und Martyrium) zu stürzen und das Reich der Liebe zu bauen. – Die weiteren Verhandlungen bezogen sich mehr auf Fragen der praktischen Sozialpolitik und der Strafrechtsreform. – Ragaz kehrt heim mit dem starken Gefühl, daß im deutschen Protestantismus viel mehr frisches Leben herrsche als in der Schweiz. Darum schließt sein Bericht (im Organ der schweizerischen Reformpartei!) mit einem Aufruf zur Überwindung der alten Parteigrenzen und mit einem direkten Appell an die «jungen Ritschlianer»: «Sie gehören zu uns, wir müssen zu ihnen, hier ist tatsächlich eine neue Art Theologie. Wer hat den Mut, voran zu gehen?»

In dreifacher Weise hat das, was er in Darmstadt erlebt hat, auf Ragaz weitergewirkt. Da ist einmal der direkte Einfluß der Gedanken Herrmanns. Dieser Einfluß ist in seinem Buch «Du sollst» deutlich zu spüren, das Ragaz ja in diesem gleichen Sommer 1903 fertiggestellt hat. Wir haben davon bereits gehandelt. Herrmanns «Gesinnungsethik» (die die Forderungen Jesu damit für die Moderne tragbar zu machen versuchte,

¹⁴¹ cf. «Die Verhandlungen des Evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten in Darmstadt am 3. und 4. Juni 1903.» Göttingen 1903, dort das Referat von Herrmann und das Protokoll der anschließenden Diskussion p. 10–45, Teilnehmerliste p. 143–155.

daß sie dieselben auf die ihnen immanente Gesinnung reduzierte) half Ragaz zunächst, den tiefen Riß zwischen dem Geist Jesu und dem Geist der modernen Welt zu verkleistern, den Naumann wehmütig, aber doch mit schonungsloser Offenheit aufgezeigt hatte. Naumann hatte angesichts dieses Risses seine eigene christlich-soziale Vergangenheit weitgehend desavouiert und hatte mit entschlossener Resignation, da ihn seine neuen Erkenntnisse zwangen, sich zu entscheiden zwischen «Bismarck» und «Tolstoi», für den Weg bewußter nationaler Machtpolitik optiert und von nun an grundsätzlich die «Eigengesetzlichkeit» der weltlichen Lebensbereiche vertreten, womit sich der Geltungsbereich der vom «Geiste Jesu» geprägten Ethik auf die private Sphäre einschränkte. Für Ragaz seinerseits wird die Konzeption Herrmanns, der er jetzt noch weithin beipflichtet, nicht die endgültige Lösung des Problems bleiben. Die in Darmstadt von Weinelt vertretene Sicht wird später gerade für Ragaz noch sehr wichtig werden.

Das zweite, was Ragaz von Darmstadt heimbrachte, war eine lebendige Beziehung zur reichsdeutschen Innenpolitik. Diese stand damals, besonders für die Kreise, mit denen Ragaz in Darmstadt zusammengewesen war, noch ganz stark im Zeichen von Naumanns Versuch, durch seine national-soziale Parteibildung, durch die Verbindung von christlichem Sozialismus mit nationalstaatlicher Wirtschafts- und Außenpolitik Deutschland neue Wege zu weisen. Wie sehr Naumanns feinnervige Persönlichkeit selber die Fragwürdigkeit dieser Synthese je länger desto mehr empfand und zum Ausdruck brachte, zeigten wir schon. Aber gerade das brachte auch mit sich, daß Naumann, der nicht mit massiven Parolen und zugkräftigen Vereinfachungen arbeiten konnte, nie der politische Führer der Massen werden konnte. Seine Partei blieb eine Partei der intellektuellen Elite. Hier aber, also etwa gerade bei den Männern des Evangelisch-sozialen Kongresses, erwartete man noch immer Großes von Naumann. So blickte auch Ragaz voller Spannung und Hoffnung auf die bevorstehenden Reichstagswahlen, wo die national-soziale Partei sich im Feuer des Wahlkampfes zu schlagen und zu bewähren hatte¹⁴². Doch nun brachten die Reichstagswahlen eine bittere Enttäuschung, ja für Naumann eine

¹⁴² Tb. 16. 6. 1903

katastrophale Niederlage. Nicht einmal er selber wurde in den Reichstag gewählt. Als einziger National-sozialer im ganzen Reich kam Hellmut v. Gerlach in die Stichwahl.¹⁴³ Dagegen machte die Sozialdemokratie riesige Fortschritte.

Ragaz hat zum Resultat der Reichstagswahlen im Protestantenblatt grundsätzlich Stellung genommen.¹⁴⁴ Wir sehen schon daraus, wie sehr ihn die deutschen Ereignisse beschäftigten. Er stellt fest, daß die Gewinner der Wahl die Sozialdemokraten und das Zentrum sind, während der bürgerliche Liberalismus zusammengebrochen ist. Daraus zieht er den Schluß, daß die lebendigen Kräfte der Gegenwart einesteils in der sozialen, andernteils in der religiösen Bewegung liegen. «Daraus aber muß *ein* Strom werden.» – Ragaz betont dann die Tragik der Niederlage Naumanns. Eine Tragik für Deutschland: «für den besten deutschen Mann der Gegenwart hat der Reichstag keinen Platz». Eine Tragik aber auch in Naumann selber: Er hat sich abgequält mit dem Zusammenreimen von Machtpolitik und sozialem Christentum. Im gleichen Moment, wo er jetzt die Parole ausgab: hier Machtpolitik, dort Jesusreligion, ist er auch politisch unterlegen. Naumann verkennt, daß mit dem Fortschritt des Reiches, das Jesus verkündigt hat, Machtpolitik und Krieg verschwinden sollen. In der gärenden Entwicklung der Gegenwart ist das Werden einer neuen Zeit erkennbar: die antik-politischen Ideale (wo die Polis das höchste ist) müssen fallen. Das Christentum bringt die große Umkehr, Vertiefung und Ausweitung des Menschenwesens. «Jesus will größer werden in der Welt – das sagen uns die Zeichen der Zeit, und das ist gute Botschaft.» Ragaz bleibt also nicht stehen bei der Trauer über Naumanns Scheitern. Er gibt sich Rechenschaft über die Gründe, die zu diesem Scheitern führten, die Gründe, die einmal in Naumanns Persönlichkeit, zum andern aber auch in seiner theologischen und politischen Konzeption liegen. Auf der andern Seite hebt Ragaz hervor, daß das eigentliche, wenn auch vielleicht falsch angepackte Anliegen Naumanns, die Verbindung von religiösen und sozialen Gegenwarts Kräften, in seiner tiefen Berechti-

¹⁴³ cf. Theodor Heuß, Friedrich Naumann, Berlin 1937, p. 219ff., Hellmut von Gerlach, Von Rechts nach Links, Zürich 1937, p. 153ff.

¹⁴⁴ Protestantenblatt 1903, p. 220ff.

gung und Notwendigkeit gerade durch dieses Wahlergebnis bestätigt wurde, das *den* Parteien den Sieg brachte, die sich auf eine klare soziale oder religiöse Weltanschauung gründen: die marxistische Sozialdemokratie und das katholische Zentrum. Ragaz schließt daraus, daß es Pflicht sei, weiter in der Richtung einer Verbindung von religiösem und sozialem Streben zu arbeiten. Daß die Tatsache von Naumanns Niederlage ihm das Phänomen der Sozialdemokratie noch wichtiger und bedrängender macht, ist klar. Naumanns bald nach der Wahlniederlage erfolgte Liquidation der national-sozialen Partei war für Ragaz immer noch ein schmerzliches Ereignis¹⁴⁵. Unverständlich blieb es ihm aber, daß Naumann sich kurz darauf aus taktischen Überlegungen und um sich doch eine politische Wirkungsmöglichkeit zu erhalten, der linksbürgerlichen «Freisinnigen Vereinigung» anschloß. Für Ragaz ist das ein Bankrott, der ihn mit Bitterkeit und Pessimismus für die Zukunft erfüllt.¹⁴⁶

Die dritte Wirkung, die für Ragaz von Darmstadt ausgegangen ist, zeigt sich im Schlußabschnitt seines Berichts. Während in der Schweiz die alten Parteischablonen weitergelten, wo zum Beispiel die Reformer sich scharf abgrenzen von den Ritschlianern, die kirchenpolitisch meist bei den sogenannten Vermittlern stehen, geht in Deutschland gerade von den Kreisen um die «moderne Theologie», den «jungen Ritschlianern» eine kräftig belebende Wirkung aus, die über die alten Fronten hinweg reicht. Hier herrscht Aufgeschlossenheit für die großen Zeitfragen, besonders auch für die ganze soziale Bewegung. Hier herrscht eine Weite und Freiheit des Geistes, die Ragaz nach seiner Heimkehr aus Darmstadt die Enge der heimischen kirchlichen und theologischen Parteiverhältnisse doppelt empfinden läßt. Ragaz hat in seinem Aufsatz auch deutlich zu verstehen gegeben, daß er eine Revision der kirchlichen Parteiverhältnisse auch in der Schweiz für gegeben halte und daß er selber sich bei den «jungen Ritschlianern» mehr als bei der Reform alten Stils zu Hause fühle. Sein Appell fand denn auch sofort ein bereitwilliges Echo. Der Redaktor des «Kirchenblatts» (damals Sprachrohr der «kirchlichen Mitte»), Pfarrer Rudolf Liechtenhan in Buch am Irchel antwortete in seiner Zeitschrift,

¹⁴⁵ Tb. 27. 6. 1903

¹⁴⁶ Tb. 31. 7. 1903

indem er die Absicht von Ragaz warm begrüßte. Er ist bereit, Ragaz die Hand zu reichen, nur nicht auf dem Boden der Reformpartei, die er scharf kritisiert¹⁴⁷. (Ragaz hat Liechtenhans Argumente gegen die Reform als die gleichen anerkannt, die er auch empfinde¹⁴⁸). Wenige Tage später repliziert Ragaz wieder im Protestantenblatt¹⁴⁹. Er macht nochmals klar, daß es nicht darum geht, die «Ritschlianer» zur Reformpartei herüber zu ziehen. Das ganze alte Parteiwesen ist überholt. Die eigentliche Sache der religiösen Reform ist allerdings das größte Ziel, für das alle Vorwärtstrebenden gemeinsam sich einsetzen sollten. Nicht eine neue Partei soll begründet werden, sondern eine Art Arbeitsgemeinschaft. Die «Ritschlianer» müssen sich jedoch ganz lösen von der positiven Partei. – Die hier ventilierten Gedanken schienen bald konkrete Gestalt anzunehmen. Ragaz sprach über seinen Plan einer Arbeitsgemeinschaft mit Wernle, Eberhard Vischer, Hans Baur, die ihm alle drei ihre Unterstützung zusagten.¹⁵⁰ Am 3. September hatte Ragaz den Besuch von Martin Rade, der ihn in seinen Projekten sehr bestärkte. Es wurde dann aber zum großen Leidwesen von Ragaz doch nichts aus seinen Plänen. «Die Professoren» (wahrscheinlich P.W. Schmidt und Bolliger) «erhoben Einwände und vorläufig verlief alles im Sande»¹⁵¹. Umsomehr aber löste sich Ragaz von den Reformern und fühlte sich mit Wernle und Liechtenhan verbunden.

Wissenschaftliche Pläne haben ihn zeitweise wieder stärker beschäftigt. Er erkundigt sich nach den Vorbedingungen einer Habilitation (wobei er allerdings vor dem Licentiatenexamen zurückschreckt¹⁵²) und geht im Blick darauf an eine Arbeit über Schiller und Fichte. Dann will er aber wieder «die gelehrten Pläne und vieles Beiwerk fortwerfen und von Mensch zu Mensch religiös wirken».¹⁵³ Dieses Schwanken im Blick auf seine eigentliche Lebensaufgabe wird ihn noch lange begleiten.

¹⁴⁷ Kirchenblatt 1903, p. 112

¹⁴⁸ Tb. 4. 7. 1903

¹⁴⁹ Protestantenblatt 1903, p. 202f.

¹⁵⁰ Tb. 8. 9., 12. 9., 13. 9. 1903

¹⁵¹ Tb. 14. 9. 1903

¹⁵² Br. 29. 8. 1903

¹⁵³ 14. 9. 1903

So ist dieses Jahr 1903 für Ragaz in mancher Beziehung wichtig gewesen. Der Durchbruch zum «sozialen Evangelium» im Zusammenhang mit dem Maurerstreik im Frühling, die Teilnahme am Evangelisch-sozialen Kongreß, Naumanns politische Niederlage, die Annäherung an die «jungen Ritschlianer» und schließlich auch die Niederschrift von «Du sollst» waren alles bedeutsame Etappen in seiner Entwicklung. In den nächsten Jahren sollte zur Reife kommen, was hier herangewachsen war.

8. Die Begründung des religiösen Sozialismus bei Hermann Kutter und bei Ragaz

Theologisch geht zunächst die Annäherung von Ragaz an die sogenannten «Modernen» weiter. Gegenüber Schmiedel verteidigt er Herrmanns «kantianische» Jesus-Auffassung (mit dem Vorbehalt, daß Herrmann Jesu «Moral» zu sehr systematisiert habe, wie er selbst es in «Du sollst» auch noch getan habe): Herrmann hat recht, wenn er Jesu Gewissensethik jeder Gesetzesethik schroff gegenüberstellt.¹⁵⁴ Im übrigen liest Ragaz Troeltsch, Bousset, Wernle. Von Tolstois «Reich Gottes» ist er sehr ergriffen.¹⁵⁵ – Am 24./25. Mai 1904 treffen sich die «Freunde der Christlichen Welt» in Basel.¹⁵⁶ In Deutschland müssen die Kreise um die «Christliche Welt» noch den Kampf um die Freiheit in der Kirche ausfechten (es ist die Zeit der «Fälle»!), während es in der Schweiz darum geht, der Stagnation zu wehren und etwas Neues aufzurichten. Die nächste Aufgabe wäre, für den kleineren Kreis der Schweiz ein Organ zu schaffen, das dem entspricht, was im größeren reichsdeutschen Rahmen die «Christliche Welt» leistet. Es ist deutlich, daß hier Gedanken und Pläne Gestalt annehmen, die dann zwei Jahre später zur Gründung der «Neuen Wege» führten.

¹⁵⁴ Br. 23. 7., 20. 8. 1904

¹⁵⁵ Tb. 2. 8. 1903

¹⁵⁶ cf. den Bericht von Ragaz im Protestantenblatt 1904, p. 188 ff.

Im Laufe des Jahres 1904 zeigt es sich auch, wie die Beziehungen von Ragaz zur sozialdemokratischen Arbeiterschaft enger werden. Am 30. Januar 1904 hält er im Grütliverein Groß-Basel einen Vortrag über «Religion, Kirche und Sozialdemokratie».¹⁵⁷ Er stellt dort der reaktionären «Mammonskirche» die Religion Jesu gegenüber, die die Freiheitssehnsucht der Menschheit zum tiefsten Ausdruck bringe. Als Zeugen dieses nie ausgestorbenen wahren Jesusgeistes führt Ragaz Paulus, Zwingli, Bitzios und Naumann an. Sozialdemokratie und Kirche haben heute einander nötig. Eine neue Reformation der Kirche steht vor der Tür. Die Arbeiter müssen da mithelfen. In der Diskussion äußert sich bezeichnenderweise – neben allerlei kritischen Arbeiterstimmen – der von Blumhardt bestimmte positive Pfarrer Adolf Preiswerk noch radikaler als Ragaz: er betrachtet die soziale Bewegung als die wahre Religion der Gerechtigkeit, Freiheit und Bruderliebe.

Am 1. Mai 1904 hält Ragaz in Oberwil (Baselland) dem verstorbenen sozialdemokratischen Nationalrat Stefan Gschwind, dem Vorkämpfer des Genossenschaftswesens, die Grabrede. Am Beispiel des Verstorbenen, der «kein Kirchenchrist, aber ein tätiger Bekenner der Religion der Bruderliebe» war, zeigt Ragaz, daß der wahre Gottesdienst Menschen dienst ist, Dienst am Volk, Arbeit für eine bessere Zukunft. Hier sollten alle, die guten Willens sind, einig sein, «ob sie nun die Erneuerung der Welt aufsteigen sehen aus den Herzen der Menschen oder dem Herzen des Vaters der Liebe», ob ihr Hoffen religiös begründet ist oder sich aufs Diesseits beschränkt. «Einig sind wir alle im Glauben und in der Hoffnung, daß der Tag des Guten endlich komme, daß der Weg der Menschheit aufwärts führe und nicht niederwärts.»¹⁵⁸

Als Ragaz sich so sichtbar der Sozialdemokratie annäherte, hatte bereits Hermann Kutters Buch «Sie müssen» seine mächtige Wirkung getan. Ende 1903 war es erschienen und hatte, wie das nicht anders zu erwarten war, in und außerhalb der Kirche ein gewaltiges Echo gefunden.

¹⁵⁷ cf. den Bericht von Altherr im *Protestantenblatt* 1904, p. 54.

¹⁵⁸ cf. die Grabrede von Ragaz in «Erinnerungen an Nationalrat Stefan Gschwind», gesammelt von Arnold Gutzwiller, Verlag Birseck'sche Produktions- und Konsumgenossenschaft Oberwil 1904.

Ein Fanfarenstoß war erklingen, den jedermann, der sich nicht von vornherein die Ohren verstopfte, hören mußte. Da erging ein unbarmherziges Gericht über eine selbstzufrieden alle Zeichen der Zeit verschlafende Kirche. Da wurde mit unerhörter prophetischer Wucht der lebendige Gott verkündet, der nicht Altes konservieren, sondern ein Neues schaffen will. Wer an den lebendigen Gott glaubt, kann aber an das Böse nicht glauben. Wenn die Kirche immer davon redet, daß man die Macht der Sünde «anerkennen» und ernst nehmen müsse, so hat sie gerade damit Gott verraten. Die Sozialdemokraten sind es, die heute für das Unbedingte, für das Neue, für die Gerechtigkeit kämpfen. Alle Einwände, die von christlicher Seite gegen die Sozialdemokratie erhoben werden, stammen aus der Glaubenslosigkeit. Weil Gott lebt und eine neue Welt schaffen will, darum sind heute die Sozialdemokraten, ohne es selber zu wissen, seine Werkzeuge: «sie müssen».

Kutters Buch war keine Programmschrift einer neuen Variante christlich-sozialer oder sozialistischer Bewegung. Es war auch nicht in erster Linie ein Bekenntnis zur Sozialdemokratie, obwohl es mit seinen pathetischen Verabsolutierungen leicht so verstanden werden konnte.¹⁵⁹ Kutters Buch war viel mehr ein Weckruf an die Kirche. So hat es auch weithin gewirkt.¹⁶⁰

Es ist gar kein Zweifel, daß auch Ragaz von diesem Buch aufs stärkste beeindruckt wurde. 1905 hat er in der «Schweizerischen theologischen Zeitschrift» einen längeren Aufsatz geschrieben, in dem er sich mit einer sehr kritischen Rezension von N. Hauri über Kutters «Sie müssen» und

¹⁵⁹ Kutter selber wollte jedenfalls nicht so verstanden sein. So hat er bei einer Diskussion in Bern, wo Prof. Fritz Barth wohlwollend, aber kritisch und allen Überschwang zurückstutzend Kutters Buch besprochen hatte, ausdrücklich erklärt, daß er nie Sozialdemokrat sein werde und auch die Kirche nicht herabsetzen wolle. (cf. Bericht im Protestantenblatt 1904, p. 181). Kutter hatte auch Blumhardts Eintritt in die sozialdemokratische Partei diesem gegenüber offen mißbilligt (Mitteilung von Pfr. H. Kutter, Basel), so sehr gerade «Sie müssen» von Blumhardts Geist geprägt und beeinflusst ist. Kutter hat bekanntlich auch später nie den Schritt in die Partei getan.

¹⁶⁰ cf. zum Beispiel die Besprechung von Hans Baur im Protestantenblatt 1904, p. 21 ff.: «Ein Hammerschlag».

Hans Fabers (Pseudonym für Alfred Zimmermann) «Das Christentum der Zukunft» auseinandersetzt.¹⁶¹ Ragaz tritt dem Einwand entgegen, die Kirchenkritik Kutters sei «ungerecht». Dieser Einwand sei rein «historisch» wohl berechtigt, aber hier geht es um den absoluten Maßstab des Propheten. Es gehe bei Kutter und Faber um die «Verweltlichung des Christentums», im Sinne Blumhardts und Rothes, das heißt um eine Beanspruchung der ganzen Welt für Gott und Christus: «das sind Gedanken von ungeheurer Tragweite». Ragaz bekennt, daß er und andere diese Gedanken wohl schon mehr oder weniger deutlich in sich getragen, gelegentlich auch ausgesprochen haben, nun aber doch überrascht waren durch diese stürmische und rückhaltlose Aussprache dessen, was sie als arge Ketzerei still in sich hegten. – Kutter zeige wieder den tiefsten Gegensatz des Evangeliums Jesu, den zwischen Gott und Mammon, in seiner ganzen Schroffheit. Auch die Sozialdemokratie ist nicht «historisch» gewertet, sondern glaubensmäßig, wie die Propheten schon immer in den Stürmen der Geschichte die Hand Gottes erkannten. Kutters Buch ist ein frischer Windstoß, der hineinfährt in all den Kleinkram unseres Pfarramts und uns zum Wesentlichen zurückführt. Heute gehe es nicht nur um «Treue im Kleinen» (was so oft nur Steckenbleiben im Kleinlichen bedeutet), sondern um Treue im Großen, um heilige Ungeduld. Gegenüber den alles zerzausenden Negationen Fabers sagt Ragaz von sich selber, daß er in der Kirche bleibe, solange es keine bessere Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe gebe.¹⁶² – Ragaz hat auch bei Kutter einiges zu kritisieren: die Beurteilung Naumanns empfindet er als zu hart, Kutters Gedanken über Materie und Sünde könnte er nicht vertreten, sein eigenes Denken ist viel mehr von der Ethik her orientiert. Kutters apokalyptische Stimmung kann er nicht mitmachen. Das Kommen des Gottesreiches kann er sich nur als langsames, wenn auch durch Katastrophen unterbrochenes Wachsen vorstellen, wobei nur das Eine sicher ist, daß Gott den Sieg behält.

¹⁶¹ «Noch einmal die zwei Bücher», Schweizerische theologische Zeitschrift 1905, p. 157ff.

¹⁶² «Ich bleibe in dem Notbau der Kirche (denn mehr ist die Kirche auf protestantischem Boden nicht), bis Gott mich noch deutlicher hinausruft, nicht als einer, dem es in der Kirche wohl wäre, sondern unter viel Schmerzen als ein Sehrender und Hoffender.»

Aber wesentlich sind für Ragaz nicht diese Aussetzungen, sondern die frohe und dankbare Anerkennung, daß Kutter als ein «Mann der Sehnsucht» Fenster aufgebrochen habe in die Mauern der kirchlichen Weltbetrachtung und daß er uns Gott zeige, wie er «draußen in den weiten Landen waltet, die wir sonst 'Welt' nennen». «Wir kommen aus einer öden Zeit. Alles schien 'fertig' zu sein, auch in der Theologie. Jetzt öffnen sich neue Fernen. Ja Gott sei Dank, es ist wieder eine Freude zu leben!»

Gerade diese jubelnden Schußworte zeigen deutlich, wie befreiend und vorwärtsweisend Kutters Buch auch auf Ragaz gewirkt hat. Da war so manches mit kühner Wucht ausgesprochen, was bei Ragaz erst noch im Wachsen und Reifen war. Andererseits dürfte unsere Untersuchung klar gemacht haben, daß Ragaz die entscheidenden Positionen seiner neuen Sicht der sozialen Bewegung schon erreicht hatte, als Kutters Fanfare ertönte. Die Maurerstreik-Predigt vom Frühling 1903 zeigt deutlich, daß Ragaz schon nicht mehr bei Kambli und nicht mehr bei Naumann stand, als «Sie müssen» erschien. In jener Osterwoche, in der Zeit des Maurerstreiks und seiner «sozialen Predigt» hatte Ragaz übrigens auch Kutters erstes großes Buch «Das Unmittelbare» gelesen und war davon tief beeindruckt.¹⁶³ Schon hier hatte ja Kutter die tiefe Berechtigung der sozialdemokratischen Ziele und ihre Übereinstimmung mit den innersten Anliegen des Idealismus von Kant und Fichte in langen Ausführungen, die von gründlicher Kenntnis der marxistischen Literatur zeugen, dargetan. Noch fehlte das religiöse Pathos, mit dem dann in «Sie müssen» das weltenerneuernde Walten des lebendigen Gottes in den «gottlosen» Sozialdemokraten verkündet wurde. Noch drückte sich Kutter hier in philosophischer Sprache aus (wenn schon auch hier mit der ihm eben eigentümlichen visionär-intuitiven Kraft), während «Sie müssen» in Stil und Gehalt mit der Absolutheit prophetischen Anspruchs auftrat. Es ist denn auch dieses Buch gewesen, das in die Breite gewirkt hat. Sicher aber hat bei Ragaz schon «Das Unmittelbare» mitgeholfen, ihn auf dem Weg zu seinen neuen Erkenntnissen und Bekenntnissen vorwärts zu treiben. Kutters großer und weiter Geist half ihm sicher, auch seinerseits die So-

¹⁶³ Tb. April 1903, Br. 23, 5. 1903.

zialdemokratie groß und weit zu sehen.¹⁶⁴ Es ist müßig, sich auszudenken, wie Ragaz sich weiter entwickelt hätte ohne den Einfluß, den er von Kutter her empfing. Durch Kutter erreichte ihn ja auch die Stimme Blumhardts, die für ihn noch entscheidend wichtig werden sollte. Und ohne die große Wirkung, die Kutters Buch in weiten Kreisen (und gerade unter dem geistig lebendigen Teil der akademischen Jugend) hatte, wäre die ganze religiös-soziale Bewegung gar nicht zu denken.

Das Jahr 1905 brachte für Ragaz neue Entscheidungen und Krisen seines persönlichen Lebenswegs. Zweimal schien sich ihm der Weg ins akademische Lehramt zu öffnen, wie er es sich früher wohl gelegentlich ersehnt hatte. Und doch war er am Schluß des Jahres im Basler Pfarramt geblieben, in der Überzeugung, daß hier sein Platz und seine Aufgabe sei.

Im Januar 1905 hatte in Basel der Inhaber des Lehrstuhls für systematische Theologie, Prof. Bolliger, demissioniert, mit der Absicht, ein Pfarramt in Zürich zu übernehmen. Als Nachfolger wurde auch Ragaz vorgeschlagen. Seine Kandidatur stieß aber auf den Widerstand vor allem der zur Reformrichtung gehörenden Dozenten der Fakultät. P.W. Schmidt scheint dabei der Hauptgegner von Ragaz gewesen zu sein (dessen «düstere Weltanschauung» und Abstinenz ihm unsympathisch waren). Bolliger selbst portierte Johannes Wendland, die Ritschlianer den jungen Rudolf Otto. Es kam zu einem verwickelten Spiel der Einflüsse und Intrigen, das sich noch komplizierte, als plötzlich Bolliger seine Demission zurückzog, dann aber wieder erneuerte. Ragaz hatte nach langem Hin und Her seine Kandidatur widerrufen, wohl vor allem im Gefühl, daß selbst im Fall einer Wahl das Verhältnis zu der ihm grobenteils feindlichen Fakultät sehr unerquicklich hätte werden müssen. Die schließliche Wahl von Wendland löste neue Polemiken in der Tagespresse und in den kirchlichen Blättern aus.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Daß er sich der Genialität Kutters verpflichtet wußte und doch sich selber bleiben wollte, zeigt eine Tagebuchnotiz vom 11. 9. 1903: Ragaz nahm sich, von Kutter angeregt, vor, eine «angriffige» Predigt zu halten, die ihm dann mißlang. «So geht es, wenn ich mich von einem Stärkeren ins Schlepptau nehmen lasse.»

¹⁶⁵ cf. Protestantenblatt 1905, p. 101 ff. (Erklärung der freisinnigen Basler Pfarrer mit dem Bedauern, daß Ragaz nicht gewählt wurde), Prot. Bl. 1905, p. 222 ff. (Bolliger erklärt, Ragaz wäre gewählt worden, wenn er nicht auf Anraten von Wernle sich

Im Herbst des gleichen Jahres wurde in Bern durch den Tod von Prof. Joß die Professur für praktische Theologie frei. Neben zwei bernischen Pfarrern, dem Positiven Moritz Lauterburg und dem Vermittler Ernst Müller wurde von Seiten der Reformer Ragaz vorgeschlagen. Er lehnte aber zunächst ab.¹⁶⁶ Er scheint dann unter Druck gesetzt worden zu sein, gab schließlich seine Zusage und wurde vom Berner Regierungsrat als Professor gewählt. Das löste scharfen Protest der kirchlichen Rechten und der Vermittler aus, die sich übergangen und durch den Einfluß der Reformer auf die politischen Behörden vergewaltigt fühlten, obwohl Ragaz selber durchaus respektiert wurde.¹⁶⁷ Da kam für alle völlig überraschend Ragazens Rücktrittserklärung von der Professur, in die er eben erst gewählt worden war.¹⁶⁸ Ragaz war in den letzten Oktobertagen in Zürich

zu Gunsten von Otto zurückgezogen hätte), Prot. Bl. 1905, p. 233 ff. (scharfe Replik von Ragaz an Bolliger: er habe seine Kandidatur nicht zu Gunsten von Otto zurückgezogen, sondern weil Bolliger ihm damals erklärte, er wolle doch in Basel bleiben). – Kirchenblatt 1905, p. 47 ff., 59 ff. (bittere Attacke von Wernle auf die Reformer, besonders gegen Bolliger und P. W. Schmidt: «der Einzige, der etwas Neues und Besseres nach Basel brachte und dessen Hiersein mir besondere Freude ist, ist Ragaz»). Ki. Bl. 1905, p. 91 ff. (Erklärungen der freisinnigen Pfarrer und Wernles und persönliche Erklärung von Ragaz).

Aus den Akten (der theologischen Fakultät, der Kuratel und des Erziehungsrates) auf dem Basler Staatsarchiv geht hervor, daß innerhalb der Fakultät Wendland vor Ragaz den Vorzug erhielt (mit 7 zu 2 Stimmen), weil Ragaz keinen akademischen Grad besitze und wissenschaftlich zu wenig ausgewiesen sei. Für Otto liegen Empfehlungsschreiben von Harnack und Troeltsch vor. Troeltsch schreibt (am 1. I. 1905 an Eberhard Vischer) über Ragaz: «Ragaz kann ich nicht beurteilen, da ich nur Kleinigkeiten von ihm gelesen habe, auf die kein Urteil begründet werden kann. Wendland gegenüber ziehe ich ihn wissenschaftlich jedenfalls bei weitem vor.» (Mitteilung von Dr. phil. Markus Mattmüller).

¹⁶⁶ Br. 27. 9. 1905

¹⁶⁷ Ragaz sei «ein unabhängiger Charakter, der sich der Mitte zuneigt», Kirchenblatt 1905, Nr. 44.

¹⁶⁸ cf. die Akten der Unterrichtsdirektion auf dem Staatsarchiv Bern, dazu die Protokolle der evangelisch-theologischen Fakultät, deren Einsichtnahme mir von der Fakultät in freundlicher Weise gestattet wurde.

In der Fakultätssitzung vom 27. 9. 1905 stellt Prof. Steck die Kandidatur von Ragaz auf, der sich nicht unter den schriftlich Angemeldeten befunden hatte. Gegenüber Lauterburg wird von Seiten der Proff. Steck, Lüdemann und Marti

gewesen und hatte dort alles mit Prof. Schmiedel besprochen, der ihn schließlich dazu bewog, die Wahl anzunehmen. Nach Basel zurückgekehrt, stieß er diesen Entschluß aber wieder um. Ragaz war sich wohl bewußt, wie ungewöhnlich seine Handlungsweise war. Er hat nicht nur dem Berner Regierungsrat seinen Entschluß ausführlich begründet,¹⁶⁹ sondern auch seinen Freunden in einem hektographierten Brief (vom 2. November 1905) seine Gründe dargelegt. Er gesteht, daß dieser Entschluß ihn ein langes, schweres inneres Ringen gekostet habe. Den Ausschlag gab, daß er doch (trotz allen langegehegten Neigungen zur aka-

der Vorwurf erhoben, er habe Beziehungen zum evangelisch-kirchlichen Verein. «welcher darauf ausgeht, die ganze Fakultät allmählich für die positive Richtung zu erobern», – «er habe durch sein Verhältnis zum evangelisch-kirchlichen Verein Verpflichtungen eingegangen, die mit dem wissenschaftlichen Gewissen unvereinbar seien», – man dürfe keine Rücksicht auf Leute nehmen, «die sich erlauben, über die Fakultät zu Gericht zu sitzen». Prof. Fritz Barth empfiehlt Lauterburg und erklärt die dem evangelisch-kirchlichen Verein zugeschriebenen Eroberungsgedanken für der Wirklichkeit nicht entsprechend, «der Verein wünsche nur durch Ermunterung fähiger positiver Theologen zur Habilitation etwas zum guten Einvernehmen zwischen der Fakultät und den positiv gesinnten Kreisen unseres Volkes beizutragen». Gegen Ragaz «den er sonst hoch schätzt», wendet er ein, daß er noch nicht doziert habe. Die Fakultät macht einen Dreivorschlag ohne Rangordnung: Lauterburg, Müller, Ragaz. In der Sitzung vom 28. 9. teilt Prof. Steck mit, daß Ragaz eine Berufung nicht annehmen würde; die Fakultät streicht deshalb seinen Namen auf ihrem Vorschlag. Am 12. Oktober wählt aber der Regierungsrat trotzdem Ragaz (nachdem dieser, unter Druck gesetzt, sich doch einverstanden erklärt hatte). In der Fakultätssitzung vom 25. 10. gibt der Dekan Prof. Marti zu Protokoll, «daß er die Machenschaften von reformerischer Seite, durch welche die Wahl des Hrn. Prof. Ragaz zu Stande gekommen sei, ebenso entschieden mißbillige, wie er sich in der Sitzung vom 27. September gegen den evangelisch-kirchlichen Verein ausgesprochen habe». Zugleich teilt Ragaz mit, daß er sein Amt erst im Frühling 1906 antreten könne. Die Fakultät schlägt daraufhin vor, Lauterburg zum Extraordinarius zu ernennen und mit den homiletischen und katechetischen Übungen im Wintersemester 1905/06 zu betrauen. Am 2. November erfolgte dann völlig überraschend die Demission von Ragaz. (cf. Protokollbuch der evangelisch-theologischen Fakultät Bern, Band II, p. 172ff. und Korrespondenzen bei den Akten der kantonalen Unterrichtsdirektion auf dem Staatsarchiv Bern).

¹⁶⁹ Der Brief liegt bei den Akten auf dem Berner Staatsarchiv.

demischen Laufbahn) in seinem tiefsten Wesen Pfarrer sei und mit dem Verlassen des Pfarramtes sein Bestes verleugnen würde. «In dieser sozial aufgeregten, religiös gärenden Zeit mich in die Stille der akademischen Tätigkeit zu flüchten, erscheint mir als Untreue gegen das Ideal, dem zu dienen mein Lebensziel ist.» Dazu kam noch die unerfreuliche Wahl-situation: der Gedanke, durch eine ausgesprochene Parteiwahl einen anderen, dessen Ansprüche wohl begründet sind, zu verdrängen, widerspricht allen Bestrebungen von Ragaz, die doch auf eine Überwindung der alten Parteiformen hinzielen. So ist es ihm Gewissenspflicht, dem Ruf nach Bern trotz allem Verlockenden, das er an sich hat, nicht zu folgen. – Dieser Entscheid ist Ragaz von den Reformern in Bern (wo nun Lauburg gewählt wurde) schwer verübelt worden. In Basel aber herrschte Freude, daß Ragaz seiner immer noch wachsenden Personalgemeinde erhalten blieb.

Im Herbst 1906 erhielt Ragaz Gelegenheit, vor dem Forum der in Basel tagenden schweizerischen Predigergesellschaft seine grundlegenden neuen Gedanken vorzutragen. Er hatte das Hauptreferat zu halten über das Thema: «Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart.»¹⁷⁰ Ragaz stellte an den Anfang seines Vortrages eine Analyse des wirtschaftlichen Entwicklungs- und Umformungsprozesses¹⁷¹. Die handwerksmäßige Wirtschaftsweise ist mit der Industrialisierung und dem Siegeszug der Maschine abgelöst worden durch den modernen Kapitalismus, dessen oberstes Gesetz das Streben nach Profit ist. In Opposition gegen Unrecht und Unheil des Kapitalismus ist der Sozialismus entstanden, dessen Prinzip die wirtschaftliche Solidarität ist. Jeder dieser Wirtschaftsweisen entspricht auch eine Denkform, die die menschlichen Beziehungen innerhalb des Arbeitsprozesses beherrscht. Zur vorkapitalistischen Wirtschaftsform gehört das patriarchalische Denken. Auf ihm basiert noch heute die Sozialethik des konservativen Christentums. In Wirklichkeit ist aber der Kapitalismus längst darüber hinweggeschritten.

¹⁷⁰ «Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart», Basel, Verlag Lendorff, 1906.

¹⁷¹ Ragaz basiert hier stark auf Sombart («Der moderne Kapitalismus»), hat aber auch Karl Marx und Max Weber eingehend studiert.

Er formte einen neuen Lebensstil, ein durchaus mechanistisches Denken, wo auch der Mensch nur noch als Sachwert taxiert und behandelt wird. Dem Sozialismus aber entspricht eine im prägnanten Sinn humane Denkweise, da es ihm um die Befreiung des Menschen, um das Recht jedes Menschen geht.

Wie stellt sich das Evangelium Jesu zum großen sozialen Kampf der Gegenwart? Durch die ganze Geschichte des Christentums zieht sich der Gegensatz zwischen einer ruhenden und einer vorwärtsdrängenden Form des Glaubens. Die eine Glaubensweise schaut vor allem rückwärts auf die in Christi Sühnetod geschehene Heilstat Gottes. Sie pflegt eine stark individualistische Frömmigkeit und betont die Heilsnotwendigkeit der reinen Lehre, des Dogmas, der Kirche. Im Luthertum findet Ragaz eine charakteristische Ausprägung dieser Glaubensart. Dem gegenüber zieht sich durch die Geschichte die andere Strömung, die weniger den Glauben an Christus, als die Nachfolge Christi betont. Hier schaut der Christ vor allem vorwärts in der Hoffnung auf die Erlösung der Menschheit von aller Not. Statt der Kirche als Heilsanstalt steht das kommende Gottesreich im Zentrum. Daraus entsteht eine aktive, radikale, soziale Frömmigkeit. Dieser Geist erfüllte Franziskus, die Täufer, weithin die reformierte Kirche. Er ist auch heute lebendig. Es ist deutlich, daß die Sympathie von Ragaz diesem dynamischen Christentum gilt.¹⁷² In der Verkündigung von Jesus selber ist es klar, daß das Heil nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft liegt. In Jesu eschatologischer Erwartung ist nicht die Zeitfrage (die Nähe oder Ferne der Erfüllung) primär, sondern allein die Wucht, mit der hier alles vorwärts, dem Neuen

¹⁷² Frappant ist auch die Verwandtschaft dieser Gedanken von Ragaz mit den bekannten Thesen von Troeltsch über Kirchen und Sekten. Ragaz selbst verweist in seinem Vortrag auf Troeltschs Darstellung des Protestantismus (in Hinnebergs «Kultur der Gegenwart» I/IV). Troeltsch seinerseits hat in seinem großen, grundlegenden Werk über «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen» (Tübingen 1912), wo er eben diese Unterscheidung des Kirchen- und des Sektentypus in der christlichen Geschichte ausführlich begründet und durchführt, Ragaz zitiert, «der aus seinen (Troeltschs) früheren Ausführungen Konsequenzen gezogen habe, die ihm selber erst jetzt ganz klar geworden seien». (Soziallehren, p. 365).

entgegendrängt. Daraus erwächst auch Jesu Ethik. Sie gründet sich auf den unvergleichlichen Wert der Menschenseele. Der Mensch als Gotteskind ist zur Freiheit berufen. Darum ist der Mammon als knechtende Macht der Hauptfeind. Dieser Individualismus des Evangeliums ist aber unlöslich verbunden mit dem andern Pol evangelischer Ethik: der Zusammengehörigkeit, der Bruderschaft aller Menschen. Gottesdienst ist darum Menschendienst. – Daraus folgt nun mit aller Klarheit, daß die kapitalistische Wirtschaftsordnung dem Evangelium kraß widerspricht, «daß sie durch eine bessere ersetzt werden muß, wenn die Forderungen des Evangeliums unter den Menschen Realität werden sollen.» Die Wirtschaftsordnung muß dem Menschen dienen und sie muß zu einer Form der Betätigung der Bruderschaft werden. Die Arbeit muß wieder geädelt, die Güter dieser Erde müssen besser verteilt werden. So enthüllt sich die soziale Bewegung als der wahre Weg zu Gott für unser Geschlecht. Hier zeigt sich Hoffnung und Hilfe, hier ist Gottes Schaffen unverkennbar. Wohl wird die ökonomische Umwälzung uns noch nicht vollkommene Menschen schaffen, aber doch ein gesundes Erdreich für das Wachstum der sittlichen Persönlichkeit. Der von Gott ergriffene, gute Wille hat viel mehr Macht, als unser mechanistisches Zeitalter ahnt. Darum darf es hier keine Resignation geben. «Wir müssen Gott wieder durch Vorwärtsschauen ehren. Die Gottesreichshoffnung muß wieder das Herz unserer Frömmigkeit werden.» Dann ist es unmöglich, im Namen Jesu die bestehende Wirtschaftsordnung zu verteidigen. Es wäre töricht, um der Freiheit willen den Sozialismus bekämpfen zu wollen, denn der Sozialismus will ja gerade die Unfreiheit überwinden, in der das kapitalistische System die große Mehrzahl der Menschen gefangen hält. «Ich gestehe, daß ich für meine Person Sozialist bin, weil ich im Sozialismus einen Weg zur Befreiung und Höherbildung des Menschentums erblicke».¹⁷³ Der Marxismus als System wird zerbröckeln, dann wird der Sozialismus seine Begründung in einer idealistischen Ethik suchen. Gerade darum gehören wir hinein in diese Bewegung. Zuerst einmal aber sollen wir sie recht zu verstehen suchen. Heute ist bei F.A. Lange («Arbeiterfrage»), Henry George oder Werner Sombart mehr Gotteserkenntnis zu lernen als in

¹⁷³ p. 54

einer Religionsphilosophie oder Dogmatik. «Hier vernehme ich Theorien über Gott, dort schaue und spüre ich das Walten Gottes selbst in Geschichte und Gegenwart».¹⁷⁴ Unsere Aufgabe ist es, «an der ethischen und religiösen Grundlegung der neuen Ordnung zu arbeiten».¹⁷⁵

Mit diesem Vortrag, wo Ragaz zum ersten Mal die Programmatik seines religiösen Sozialismus entwickelt, ist seine innere Entwicklung zu einem gewissen Abschluß gekommen. Die Erkenntnisse, zu denen er jetzt gelangt ist, sind ihm sein Leben lang bestimmend und grundlegend geblieben.

Lehrreich ist der Vergleich mit Kutters «Sie müssen». War bei Kutter in prophetischer Weise die Einmaligkeit der gegenwärtigen Weltstunde betont, schöpfte gerade daraus Kutter das Pathos seiner scharfen Kirchenkritik und seiner Vision der Sozialdemokratie als Werkzeug des lebendigen Gottes, so entwickelt Ragaz seine Thesen, indem er sie hineinsetzt in weitere geschichtliche und theologische Perspektiven: die soziale Ausrichtung der Botschaft Jesu gehört zu ihrem eigentlichsten und tiefsten Gehalt und wo das Evangelium im Lauf der Geschichte wieder neu lebendig wird, da sprengt es alle kirchlichen, statisch-konservativen Schranken und geht daran, das ganze soziale Leben neu zu gestalten. So gewinnt Ragaz aus seinem Verständnis des Evangeliums nicht nur Verpflichtung und Zuversicht zum persönlichen Einsatz im sozialen Kampf der Gegenwart, sondern auch den Maßstab zur Betrachtung der Wege Gottes in der Geschichte. Zugleich begnügt er sich nicht damit, in eindrücklichster Weise an die Gewissen zu appellieren, wie es Kutter tat, sondern wandte sich nun mit Nachdruck den praktischen Folgerungen zu. Dieser Aufgabe widmete er von jetzt an seine beste Kraft. Dieser Aufgabe diente auch die neue Zeitschrift, die jetzt zum Sprachrohr aller derer wurde, die aus den alten theologischen und kirchlichen Positionen hinausdrängten und die im sozialen Kampf der Gegenwart die große, von Gott gestellte Aufgabe erkannten. Im November 1906 erschien das erste Heft der «Neuen Wege».

¹⁷⁴ p. 62

¹⁷⁵ p. 63

Überblick über die weitere Entwicklung und Wirksamkeit von Ragaz

1. 1906–1914

Die Jahre nach 1906 waren für Ragaz eine Zeit fruchtbaren Schaffens, Säens und Erntens. In den «Neuen Wegen» hatte er nun die Möglichkeit, regelmäßig seine Gedanken zu äußern. Die neue Zeitschrift fand schnell einen dankbaren Leserkreis. Man spürte die neuen geistigen und religiösen Impulse, die da am Werk waren. Die «Neuen Wege» waren gerade in dieser Zeit nicht das Organ einer neuen kirchlichen Richtung oder einer bestimmten theologischen oder sozialpolitischen Doktrin, sondern hier fanden sich alle diejenigen zusammen, die nach etwas Neuem suchten und bewegt waren von den Fragen und Problemstellungen der Gegenwart. Soziale Frage und Sozialismus stehen zunächst dabei durchaus nicht allein im Vordergrund.

Der Kreis der «Religiös-Sozialen», wie er sich zum ersten Mal auch im Herbst 1906 im Pfarrhaus von Degersheim zusammenfand und von da an regelmäßige Konferenzen veranstaltete, schließlich sich auch eine Organisation schuf, war nicht identisch mit dem Kreis derer, die den «Neuen Wegen» zu Gevatter standen. Aber auch die Initianten der religiös-sozialen Konferenzen bildeten nicht etwa eine festgefügte Einheit. Der Aufruf zu der religiös-sozialen Zusammenkunft in Zürich im April 1907 ist unterzeichnet von Hans Bader (Degersheim), Ludwig Koehler (Äugst a. A.), Hermann Kutter (Zürich), Rudolf Liechtenhan (Buch a. I.), Oskar Pfister (Zürich), Leonhard Ragaz (Basel), Lukas Stückelberger (Oberhelenswil) und Emanuel Tischhauser (Seewis i. P.). Aufgerufen und einge-

laden waren alle, «die von der Notwendigkeit einer sozialen Umgestaltung überzeugt und zugleich genötigt sind, diese Aufgabe mit ihrem religiösen Denken in Verbindung zu setzen».¹ Man konnte also religiös-sozial sein, ohne sich damit auf ein bestimmtes soziales oder politisches Programm oder auf eine theologische Richtung festzulegen.

Sowohl bei den «Neuen Wegen» wie bei den Religiös-Sozialen ist es bald zu Differenzen und Auseinandersetzungen gekommen. Am Anfang bildeten Benedikt Hartmann (Chur), Rudolf Liechtenhan und Ragaz die Redaktion. Bald zeigte es sich, daß sie nicht nur im Temperament, sondern auch in den Meinungen zu verschieden waren, um auf die Dauer gemeinsam eine Zeitschrift leiten zu können. Hartmann, der konservativste und kirchlichste der drei² ist bereits 1909 wieder aus der Redaktion ausgeschieden. Für die Differenzen, die den ursprünglichen Gründerkreis der «Neuen Wege» schließlich ganz auseinanderführten, sind der offene Brief von Paul Wernle und die Antwort von Ragaz im Jahrgang 1913 charakteristisch.³ Wernle wirft aus der Perspektive des Historikers Ragaz vor, daß er im Überschwang des Sendungsbewußtseins einer neuen Bewegung den Umbruch mit dem Anbruch des Reiches Gottes gleichsetze. Das aber sei Schwärmerei. Nur von der Hoffnung auf ein unbestimmtes Neues könne man auf die Dauer nicht leben. Die Kontinuität mit dem alten Evangelium und mit der Kirche aller Zeiten sei im Gegenteil viel stärker zu betonen. Ragaz hat auf diese Attacke in recht gereiztem Ton geantwortet. Es gehe nicht an, das Neue, für das er sich einsetze, mit geschichtlichen Vergleichen zu «erledigen». Gottes Geschichte ist nicht mit der Bibel zu Ende. Unsere Zeit ist eine Zeit der Erfüllung, gerade deshalb aber auch der Auflösung der Kirche im alten Sinn. Ragaz beruft sich hier auf Richard Rothe und auf Kierkegaard. Der Glaube an das große Neuwerden entspringt der Sehnsucht nach der Wirklichkeit Gottes in allen

¹ NW 1907, p. 128

² cf. etwa seine kritische Rezension von Kutters «Wir Pfarrer» in NW 1907, p. 174ff. oder seine Rezension von Kutters «Revolution des Christentums», NW 1908, p. 299ff.

³ NW 1913, p. 43ff.

Dingen. Wenn das Schwärmerei ist, so war auch Jesus ein Schwärmer. – Wernle und Ragaz sind sich in der Zeit, als Ragaz in Basel war, freundschaftlich sehr nahe gestanden. Wernle schätzte es bei Ragaz besonders, daß durch ihn eine Belebung und Auflockerung in das durch den Stellungskrieg der beiden Richtungen erstarrte kirchliche Leben gekommen war.⁴ Wernle war auf Schweizer Boden sicher der bedeutendste und markanteste Vertreter der «modernen Theologie». Bei der Gründung der «Neuen Wege» schwebte ihm und seinen Freunden, unter denen etwa Dr. Albert Barth in den ersten Jahrgängen der «Neuen Wege» öfters zu Worte kam, so etwas wie eine schweizerische «Christliche Welt» vor. Je mehr das kämpferische Prophetentum von Ragaz in den «Neuen Wegen» die Führung übernahm, desto mehr distanzieren sich Wernle und sein ganzer Kreis von dem Unternehmen. Rudolf Liechtenhan stand zwischen-
drin und suchte zu vermitteln. Dabei urteilte Ragaz⁵ über sachliche Differenzen immer gleich unter dem Gesichtspunkt der persönlichen Treue oder Untreue, der Freundschaft oder des Verrats. Das erschwerte ihm selber und anderen die gemeinsame Arbeit. Seine Beurteilung anderer, aber auch das Urteil anderer über ihn, wurden dadurch belastet und getrübt. Ende 1911 trat Liechtenhan als Mitredaktor der «Neuen Wege» zurück, blieb aber regelmäßiger Mitarbeiter. An seiner Stelle traten Jean Matthieu und Lukas Stückelberger in die Redaktion ein.

Auch die religiös-soziale Bewegung stand von Anfang an nicht nur im Zeichen gemeinsamer Ziele und Gedanken und gemeinsamer Begeisterung, sondern auch im Zeichen eigenwillig auseinanderstrebender Kräfte. Der Antagonismus Kutter-Ragaz hatte sachlich-theologische, aber auch persönliche Gründe. Auch in der Stellungnahme zur praktischen Tagespolitik gingen die Wege immer deutlicher auseinander. Während Kutter sich hier von Anfang an ganz zurückhielt, war es für Ragaz eine Pflicht der Solidarität mit der Arbeiterschaft, auch den politischen Kampf für

⁴ cf. seinen Kommentar zur Pfarrwahl am Basler Münster, als beim Kampf um die Nachfolge von Ragaz Liechtenhan gegenüber dem Kandidaten der Reform, Täschler, unterlag. NW 1908, p. 289 ff.

⁵ Das zeigt sich etwa in den Briefen von Ragaz an Liechtenhan, die mir von Frau Prof. Liechtenhan in freundlicher Weise überlassen wurden.

die Verwirklichung des Sozialismus mitzukämpfen. Seine Äußerungen zum Zürcher Generalstreik 1912⁶ trugen ihm denn auch viel bleibende Feindschaft von bürgerlicher Seite ein.

1908 war Ragaz als Nachfolger des verstorbenen Paul Christ zum Professor für systematische und praktische Theologie an der Universität Zürich gewählt worden. Auch jetzt wieder, wie schon 1905, hatte ihm der Entschluß, das Basler Pfarramt aufzugeben, schwer zu schaffen gemacht. Diesmal entschied er sich aber doch dafür, dem Ruf in die akademische Lehrtätigkeit zu folgen. – Ragaz hat im regelmäßigen Turnus der Semester immer wieder über Grundfragen der Ethik (Ethik I), «Christliche Sittlichkeit» (Ethik II), Religionsphilosophie und «Der christliche Glaube» (Dogmatik) Vorlesungen gehalten.⁷ Daneben laufen katechetische und homiletische Vorlesungen und Seminare und immer wieder auch Vorlesungen über Pfarramt und Theologiestudium, besonders auch über die soziale Aufgabe und Arbeit der Kirche.⁸ Fast in jedem Semester hält Ragaz auch eine Vorlesung für Hörer aller Fakultäten.⁹ – Ragaz hat an der Zürcher Universität eine bedeutende Rolle gespielt. Nach dem Urteil maßgebender Persönlichkeiten, die damals studierten, war er neben Fritz Fleiner die markanteste Gestalt unter den damaligen Dozenten geistes-

⁶ cf. NW 1912, p. 291 ff., 360 ff.

⁷ In seinem systematischen Seminar, das er jeweilen im Wintersemester durchführte, behandelte er (1908/09 hält er noch kein Seminar, 1909/10 fehlt im Vorlesungsverzeichnis das Thema des angekündigten Seminars) 1910/11 und 1912/13 Kants Religionsphilosophie, 1911/12 Hegels Religionsphilosophie, 1913/14 Euckens Religionsphilosophie, 1914/15 Henri Bergson, 1915, 16 Der Pragmatismus (James und Bergson), 1916/17 und 1919/20 Sören Kierkegaard, 1917/18 und 1918/19 Alexander Vinet.

⁸ W. S. 1913/14, S. S. 1915, S. S. 1920, dazu kommt S. S. 1912 Lektüre von ausgewählten Abschnitten aus Werken Carlyles, S. S. 1915 ein Konversatorium mit Lektüre: Der religiöse Sozialismus.

⁹ W. S. 1909/10 und W. S. 1911/12 Sexualethische Probleme, S. S. 1910 und S. S. 1912 Nietzsche und das Christentum, W. S. 1910/11 und S. S. 1916 Religiöse Grundfragen, S. S. 1911, S. S. 1913, S. S. 1917 Das Christentum und die soziale Frage, S. S. 1914 Konversatorium über die soziale Frage im Anschluß an Carlyle, S. S. 1919 Universitäts- und Studentenprobleme (diese Vorlesung hat Ragaz 1920 als Buch unter dem Titel «Die pädagogische Revolution» herausgegeben). Im S. S. 1918 sind «freie Besprechungen» über Tolstoi angekündigt.

wissenschaftlicher Richtung. Sein Wirkungskreis reichte weit über die Studenten seiner eigenen Fakultät hinaus.

Bis zum Kriegsausbruch 1914 waren auch seine internationalen Beziehungen sehr rege. Noch von Basel aus war er 1907 nach Amerika gereist, wo er in Boston am Weltkongreß für freies Christentum einen Vortrag hielt.¹⁰ Im Frühling 1914 hielt er sich einige Zeit in England auf.¹¹ – Der religiöse Sozialismus schuf für ihn regen Kontakt über die Grenzen hinweg, damals in der Vorkriegszeit vor allem nach Frankreich und den angelsächsischen Ländern. In Frankreich waren es Elie Gounelle, Wilfred Monod, Paul Passy, die eine geistige Elite des französischen Protestantismus im Geist des «christianisme social» maßgebend bestimmten. In England fanden die Gedanken eines christlichen Sozialismus in und außerhalb der Labour Party, bei den Anglikanern und in den Freikirchen, starke Verbreitung und Wirkung. Der bedeutendste Führer der Bewegung in Nordamerika (die sich in der «Christian Socialist Fellowship» organisierte) war Walter Rauschenbusch, dessen Bücher einen starken Einfluß hatten.¹² In Deutschland standen bis zum Weltkrieg alle christlich-sozialen Bestrebungen noch immer im Zeichen jener älteren Bewegung, wie sie in unterschiedlicher Art und Form von Stoecker, Naumann und dem Evangelisch-sozialen Kongreß ausgegangen war. Von dem einen Blumhardt und anderen Einzelgängern wie Paul Göhre abgesehen gab es dort keine Bewegung eines christlichen Sozialismus, der sich positiv zur Sozialdemokratie bekannte, wie es für die schweizerischen, westeuropäischen und angelsächsischen Religiös-Sozialen charakteristisch war. Wohl verfolgte etwa Rades «Christliche Welt» mit Interesse und Sympathie auch den Weg der Schweizer Religiös-Sozialen. Aber im kaiserlichen Deutschland standen sich sowohl konservative Kirchlichkeit und liberales Bürgertum auf der einen, als auch die marxistisch-doktrinäre Sozialdemokratie auf der andern Seite viel zu sehr in selbstsicherer Geschlossenheit gegenüber, als daß es da zu wirklichen Synthesen hätte kommen können.

¹⁰ cf. M. W. I, p. 255ff.

¹¹ cf. NW 1914, p. 284ff., 331ff., 374ff., 407ff., M. W. I, p. 349ff.

¹² Eines davon, «Theology and the Social Gospel», hat Clara Ragaz ins Deutsche übersetzt.

1910 wurde ein internationaler Kongreß für soziales Christentum in Besançon abgehalten. Auch hier fehlte das deutsche Element. Franzosen und Schweizer bildeten den Hauptharst. Kutter und Ragaz kamen beide in typischer Weise zum Wort: Kutter warnte in einem prägnanten Votum davor, sich in sozialpolitische Einzelfragen zu verlieren und rief zur Besinnung auf die zentrale Gottesfrage auf, aus der sich die Kraft zur Lösung aller Aufgaben erst ergebe. Ragaz betonte im Anschluß daran, daß es doch gerade in der praktischen Arbeit sich beweisen und bewähren müßte, daß der Glaube an den lebendigen Gott uns eine Wirklichkeit bedeute.¹³

Ein großes Erlebnis war auch für Ragaz der Friedenskongreß der sozialistischen Internationale in Basel 1912, wo im Münster Jean Jaurès, Viktor Adler, Keir Hardie, Hermann Greulich jeder in seiner Art ihr Bekenntnis zum Sozialismus und zur internationalen Solidarität der Arbeiterschaft als der Garantie des Weltfriedens ablegten.¹⁴ Ragaz hat damals in begeisterten Worten davon gesprochen, wie es in Basel offenkundig geworden sei, daß Gott heute mit diesen «Unkirchlichen» sein Reich baue, daß die Sozialisten das täten, was die Christen hätten tun sollen. – Für den September 1914 plante und organisierte Ragaz schließlich einen großen Weltkongreß für soziales Christentum. Es sollte eine große Heerschau des christlichen Sozialismus aller Länder sein. Hier sollten nun auch die Deutschen dabei sein: Referate von Naumann und Rade standen auf dem Programm. Langwierige Diskussionen waren vorangegangen, da den Deutschen die ursprüngliche pazifistische Tendenz zu weit ging. In der Schweiz und besonders in Basel war es gelungen, weite kirchliche Kreise für die Vorbereitung und Unterstützung zu interessieren und heranzuziehen. (Bei den Vielen, die die Einladung unterschrieben haben, fehlt auffälligerweise Hermann Kutter). Das ganze große Unternehmen ist dann durch den Kriegsausbruch hinfällig geworden.

¹³ cf. NW 1910, p. 211ff., 228f., 245ff.

¹⁴ cf. NW 1912, p. 462ff., M. W. I, p. 368ff., Eduard Weckerle, Herman Greulich, Zürich 1947, p. 257, Jakob Lorenz, Erinnerungen eines simplen Eidgenossen, Zürich 1935, p. 267f.

2. 1914–1921

Wie für die ganze europäische Menschheit, so bedeutete auch für die religiös-soziale Bewegung der Ausbruch des Weltkriegs 1914 einen tiefen Einschnitt. Der feste Glaube daran, daß der internationale Sozialismus jeden neuen Krieg werde verhindern können, hatte sich als Illusion erwiesen. Ebensovienig wie die christlichen Kirchen vermochten die Arbeiterparteien dem Rausch nationaler Begeisterung zu widerstehen, der im August 1914 den Kriegsausbruch in allen Ländern begleitete. Gerade die mächtige deutsche Sozialdemokratie, die doch so stolz war auf ihren linientreuen Marxismus, schwenkte mit fliegenden Fahnen ein in den Marschtritt des freudigen Aufbruchs in den Krieg für Kaiser und Reich. Die hohen Worte und großen Gefühle der internationalen Solidarität, die noch 1912 in Basel auch für Ragaz so begeisternd geklungen hatten, waren verrauscht und vergessen.

Ragaz sieht im Krieg, der über die Völker Europas gekommen ist, ein ungeheures Gottesgericht über Welt und Christentum.¹⁵ Der Zusammenbruch so vieler Ideale und Hoffnungen muß für alle, auch für die Religiös-Sozialen, ein Ruf zur Buße und zu neuer, tieferer Besinnung sein. Nur eine wirkliche religiöse Erneuerung kann einer neuen, besseren Friedensbewegung Kraft und Fundament geben.¹⁶ Zunächst ist es aber Aufgabe gerade der schweizerischen Christen, sich nicht anstecken zu lassen von nationaler Verblendung und Haßpropaganda, die jetzt die Herzen vergiften. Deutlich ist die Abgrenzung von dem nationalistischen Überschwang der ersten Kriegsmonate draußen in Deutschland, der auch geistig führende Köpfe mitriß. Dieser Gegensatz kommt in den «Neuen Wegen» am deutlichsten zum Ausdruck in dem Briefwechsel zwischen Karl Barth, damals Pfarrer in Safenwil, und Professor Martin Rade in Marburg, dem Herausgeber der «Christlichen Welt». Barth wehrt sich mit Entschiedenheit dagegen, daß Gott hineingezogen werde in das nationale Erleben und gefühlsbetonte Ja-Sagen zum Kriege. Barth macht Rade zum Vorwurf, daß er Gottes Walten einfach mit dem Walten der

¹⁵ cf. NW 1914, p. 298 ff., 364 ff.

¹⁶ NW 1914, p. 343 ff., 364 ff., 457 ff.

Welt, die providentia Dei mit der confusio hominum gleichsetze. «Gottes Willen aus dem Wirklichen erkennen», das möchte auch Barth, aber entscheidend ist für ihn der Glaube, daß Gottes providentia trotz aller menschlichen confusio zustande bringt, was er haben will. – Rade antwortet darauf im Grunde nur mit dem Hinweis darauf, daß er mit seinem Volk eben im Aufbruch zum Krieg Gott erlebt habe. Da ist «Gott über uns gekommen», allerdings anders als er sich in Jesus zeigt, aber deswegen nicht weniger mächtig und wirklich. Dies Erleben könne eben nur verstehen, wer selber drin gestanden habe.¹⁷ – Mit der größten Schärfe lehnt Ragaz selber in einem offenen Brief an Gottfried Traub dessen Kriegstheologie ab: «wenn *das* Christentum sein soll, kann ich Sie nicht einen Christen nennen, – das ist eine andere Religion!»¹⁸

Während der größte Teil der öffentlichen Meinung in der deutschen Schweiz, gerade auch in den kirchlichen Kreisen damals für Deutschland Partei nahm¹⁹, während die deutsche Kriegsfrömmigkeit und Kriegstheologie auch in der Schweiz ihre Verteidiger und Nachbeter fand²⁰, neigen die Sympathien von Ragaz deutlich auf die Seite der Entente.

In der angeführten Äußerung von Karl Barth gegenüber Rade zeigt sich, über den Protest gegen die Vermengung von Nationalismus und Christentum hinaus, ein grundsätzliches Mißtrauen gegenüber jeglicher Identifikation von Gegenwartsgeschichte und Gottesoffenbarung. Auch bei Ragaz tönt jetzt in seinem Urteil über Zeit und Zukunft manches verhaltener, hintergründiger. In dem Chaos des Krieges und dem Zusammenbruch so vieler Hoffnungen und Ideale der Vorkriegszeit wird ihm erst deutlich, wie groß der Abstand dieser Welt von dem kommenden Gottesreich, das Christus verkündigte, ist. Es ist nicht mehr nur das kapitalistische Wirtschaftssystem, in dem sich der gottwidrige Zustand der Welt äußert, sondern noch viel mehr der Geist der Gewalt und des Zwan-

¹⁷ NW 1914, p. 429ff.

¹⁸ NW 1914, p. 438ff.

¹⁹ cf. R. Pfister, Die Haltung der schweizerischen Kirchen während des Weltkrieges 1914–1918, Theologische Zeitschrift, 6. Jahrgang 1950, p. 338ff.

²⁰ cf. etwa die Äußerungen aus Predigten von Johannes Hauri und von Adolf Bolli-ger, die Pfister a. a. O., p. 342f. zitiert.

ges, der nicht nur dem Krieg, sondern auch aller staatlichen Ordnung seinen Stempel aufdrückt. Das Problem der Gewalt bedrängt Ragaz jetzt besonders stark. Darum geht es in einem Briefwechsel, den er in den «Neuen Wegen» mit Emil Brunner führte. Brunner möchte die Gewaltlosigkeit nicht zum Prinzip machen, sondern nur bestimmte Formen der Gewalt, wie den Krieg, ächten. Ragaz dagegen glaubt, daß es hier um die tiefste und letzte Entscheidung geht. Gottes Reich steht im Widerspruch zu aller Macht und Gewalt. Darin gibt er Tolstoi in seiner ganzen Einseitigkeit recht. In der Nachfolge Christi können Gottesreich und Welt nicht versöhnt werden, sondern da geht es darum, die Welt durch das Gottesreich zu überwinden.²¹ Den abgrundtiefen Gegensatz zwischen «Gottesreich» und «Weltreich» hat Ragaz in diesen Kriegsjahren besonders stark empfunden und betont. Geschichte und Gegenwart sieht und erlebt er als Kampfplatz göttlicher und gottfeindlicher Mächte. Sein Weltbild und seine Geschichtsauffassung sind jetzt geprägt durch einen grundsätzlichen Dualismus. Weil Christus ein wirkliches Reich des Bösen zerbricht, darum geht es auch in seiner Nachfolge um einen ständigen Kampf. Alles, was in dieser Welt auf Gewalt beruht und den Geist der Gewalt vertritt, muß um Christi willen bekämpft und in Christi Geist überwunden werden.²² Von diesem Hintergrund her ist sein Kampf gegen den Geist des Militarismus zu verstehen. Diesem Geist sah er das kaiserliche Deutschland ganz besonders verfallen. Darum konnte er dessen Sieg nicht wünschen.²³ – Hermann Kutter glaubte gerade im Sieg der Deutschen, der 1916 bevorzustehen schien, eine neue Gotteszeit anbrechen zu sehen. Darum rief er in seinen, bewußt an Fichte sich anlehnenen «Reden an die deutsche Nation» mit dem ganzen Pathos seiner prophetischen Rhetorik das deutsche Volk auf, sich seiner großen Aufgabe würdig zu erzeigen und, aus dem Ethos seiner großen Denker heraus und im Glauben an den lebendigen Gott der Völkergeschichte, eine neue, bessere Welt zu bauen. Dies Buch hat sicher den Graben zwischen Kutter und Ragaz

²¹ NW 1915, p. 262ff., cf. NW 1915, p. 1 ff., 1916, p. 1 ff., 1917, p. 3 ff., 100ff., 522ff., 1918, p. 6ff., 238ff.

²² cf. NW 1918, p. 498ff. (Briefwechsel mit Hugo Kramer)

²³ cf. NW 1918, p. 272ff., 430ff.

noch vertieft, der aus sachlichen und persönlichen Gründen schon lange da gewesen war. Natürlich litt die religiös-soziale Bewegung unter diesem Gegensatz, wie auch unter anderen Spannungen und Rivalitäten.

Ein ganz besonderes Anliegen war für Ragaz in diesen Kriegsjahren die innere Selbstbehauptung und Selbstbesinnung des Schweizervolkes. Er wird zum mahnenden Propheten seines Volkes. Mit scharfem Blick sieht er die Gefahren, die die geistige Gesundheit dieses Volkes in seinem Lebensnerv bedrohen. Wenn die Schweizer sich weiterhin imponieren lassen von den andern, die mit ihrer Macht und ihrer materiellen Überlegenheit auftrumpfen, wenn die Schweizer meinen, dieses fremde Wesen nachmachen zu müssen, so verraten sie damit gerade ihr Eigenstes. Die Servilität gegenüber Macht und Geld deformiert den Schweizer Charakter. Wo diese Maßstäbe gelten und das Leben bestimmen, wird die Schweiz in der demokratischen Lebensform, die ihr Wesen ausmacht, auf die Dauer nicht mehr bestehen können. Darum gilt es Sorge zu tragen zum rechten Schweizer Geist und zur rechten Schweizer Art. Darum muß die Schweiz zurückkehren zu den eigentlichen Quellen ihrer Kraft, muß sie von diesen Quellen her eine «neue Schweiz» werden. Es ist der Föderalismus im weitesten und tiefsten Sinn, der Respekt vor den kleinen Gemeinschaften, vor den gewachsenen Lebensformen, der gegenüber aller Vergötzung der Staatsmacht die Struktur der «neuen Schweiz» bestimmen muß. Es ist die Wirtschaftsform der Genossenschaft, die ihrem Wesen am besten entsprechen wird. Und es ist schließlich ein neuer Puritanismus, es ist eine tiefgehende sittliche und religiöse Erneuerung, woraus die «neue Schweiz» allein entstehen und leben kann. – Es ist der Geist Zwinglis, der Geist der schweizerischen Reformation, der bei Ragaz hier ganz besonders laut wird. Ragaz ist hier der Prädikant, der sich verantwortlich weiß für sein Volk und Land, der als Hirte und Mahner die Schäden des Volkslebens unerschrocken aufdeckt und vor Gefahren warnt. Ragaz lebt nicht etwa in der abgeklärten Ruhe eines Professorendaseins. Er beschränkt sich aber auch nicht auf den Dienst in der Kirche. Die Not der Zeit ruft ihn erneut in die Öffentlichkeit. In dieser Kriegszeit ist ihm die besondere Aufgabe der Schweiz ganz neu aufgegangen. Er fühlt wohl so etwas wie einen prophetischen Ruf, den er gegenüber seinem Volk zu erfüllen hat. Er kämpft um sein Volk mit verhaltener Leidenschaft. Dieser Kampf

wird ihn nicht mehr loslassen. Sein Buch «Die neue Schweiz», in dem er mahnend, warnend und wegweisend seine Gedanken ins Volk warf, fand damals starken Widerhall. Es erschien in kurzer Zeit in vier Auflagen.²⁴

Ganz besonders galt das Interesse von Ragaz in dieser Zeit auch der Reform und Neubegründung von Bildung und Volkserziehung. Seine Gedanken darüber fanden ihren Niederschlag in dem Buch «Die pädagogische Revolution», das aus einer öffentlichen Vorlesung an der Universität im Sommer 1919 entstanden ist. Es geht Ragaz hier um eine Erneuerung der gesamten Kultur. Die heute übliche Schulbildung und besonders der Universitätsbetrieb werden scharf kritisiert und für die geistige und moralische Krise mitverantwortlich gemacht. Es fehlt eben die gemeinsame Grundlage und der lebendige, für das Neue offene Geist. Nur aus einer sittlich-religiösen Erneuerung kann eine neue und fruchtbare Kultur erwachsen. Ein wesentlicher Bestandteil und zugleich eine Vorbedingung dieser neuen Kultur wird eine Neugestaltung der ganzen Volkserziehung sein. Ragaz entwickelt besonders seine Gedanken über Ziel, Ideal und Methoden der Volkshochschule. Wir haben hier nicht des näheren darauf einzutreten.²⁵

Auf politischem Gebiet stellten sich seit 1917 völlig neue Probleme. Die russische Revolution, der Sieg des Bolschewismus und die darauf folgende schwere innere Krise des Sozialismus in allen Ländern stellte auch den Sozialisten Ragaz vor bedrängende Fragen.²⁶ Eine Neubesinnung auf

²⁴ Die neue Schweiz. Ein Programm für Schweizer und solche, die es werden wollen. 1917, Verlag O. Trösch, Olten, 2. und 3. Aufl. 1918, 4. Aufl. 1919. Französische Übersetzung: La Suisse Nouvelle, Edition Atar, Genève 1918. Italienische Übersetzung: La Nuova Svizzera. Lugano-Bellinzona.

²⁵ Das Anliegen der Volkshochschule ist Ragaz schon in jungen Jahren wichtig gewesen. Die englischen Christlich-sozialen haben ihm dabei wesentliche Impulse gegeben. Durch Fritz Wartenweiler ist er später mit Grundtvig und dem dänischen Volkshochschulwesen bekannt geworden. In diesen Zusammenhang gehören auch die späteren Bestrebungen von Ragaz im Dienst der Arbeiterbildung und seine ganze Arbeit in Zürich-Außersihl. – Zu seinen pädagogischen Ansichten cf. auch Ludwig Köhler und Leonhard Ragaz, Die heutige religiöse Lage und die Volksschule, 6 Vorträge, Zürich 1925.

²⁶ Ragaz hatte schon während des Krieges Gelegenheit, in Zürich unter den russischen Emigranten die zukünftigen Führer der bolschewistischen Revolution ken-

Wesen und Ziel des Sozialismus drängte sich auf. Und auch der Weg zum Sozialismus, die Methode des Kampfes für seine Verwirklichung wurde im Licht der neuen Ereignisse zum schweren Problem. Ragaz hat dazu verschiedentlich in den «Neuen Wegen»²⁷ und ganz besonders in seinen Beiträgen zu dem Buch «Ein sozialistisches Programm» und in der Schrift «Sozialismus und Gewalt» Stellung genommen. Wir werden später noch darauf zurückkommen.²⁸

Im übrigen bedeutet der Ausgang des Weltkrieges den Beginn neuer großer Hoffnungen. Bedeuten nicht der Sieg der Demokratie in Deutschland, das Friedensprogramm des Präsidenten Wilson und die Gründung des Völkerbundes Marksteine auf dem Weg zu einer neuen Welt der Freiheit und des Friedens, Marksteine darum auch des kommenden Gottesreiches? Woodrow Wilson insbesondere ist von Ragaz begeistert begrüßt und gelobt worden.²⁹ So ist er auch – trotz aller Enttäuschung über den Versailler Frieden – mit Überzeugung für den Eintritt der Schweiz in den Völkerbund eingetreten, im Gegensatz zu einem Großteil der öffentlichen Meinung in der deutschen Schweiz und auch der schweizerischen Sozialdemokratie. Er hält dafür, daß es dem Willen Gottes entspreche, diesen Schritt vorwärts freudig zu tun.³⁰ Das Resultat der Volksabstimmung

nen zu lernen. Bei dem Erscheinen von Trotzki's Buch «Krieg und Internationale» war er insofern beteiligt, als er die mangelhafte Übersetzung druckreif machte. Trotzki hat in seinen Memoiren seiner Hochachtung für Ragaz Ausdruck gegeben, dessen ethischer Radikalismus ihm imponierte, trotzdem er gesteht, daß ihm die «Mystik» von Ragaz eine fremde Welt war: «ich empfand nicht nur kein Bedürfnis nach anderen Welten, sondern ich konnte niemals eine psychologische Brücke zu jenen Menschen finden, denen es gelingt, gleichzeitig Darwin und die Heilige Dreieinigkeit anzuerkennen». (Trotzki, Mein Leben, Berlin 1930, p. 230f.) cf. den Nachruf von Ragaz auf Trotzki NW 1940, p. 426 ff. und M. W. II, p. 78 ff.

²⁷ NW 1917, p. 583 ff., 1918, p. 293 ff., 550 ff., 1919, p. 402 ff., 426.

²⁸ cf. das Kapitel: Der religiöse Sozialismus von Ragaz.

²⁹ cf. NW 1919, p. 149 ff., dazu auch der Vortrag «Die Bedeutung Woodrow Wilsons für die Schweiz und für die Welt», Zürich 1924.

³⁰ «Wir dürfen heute nicht pessimistisch sein. Wir gehen dem Sozialismus, der Demokratie, der neuen Völkerordnung entgegen. Darum wird es auch mit dem Völkerbund gut kommen.» (NW 1920, p. 26 ff., Antwort an U. W. Züricher) cf. NW 1919, p. 569 ff., 1920, p. 1 ff., 182 ff.

vom 16. Mai 1920, das den Eintritt der Schweiz in den Völkerbund sanktionierte, wurde von ihm mit freudiger Genugtuung kommentiert.³¹ Für die Völkerbundsidee und ihre immer bessere Realisierung hat er sich immer wieder eingesetzt. Die Sorge um den Völkerbund zieht sich wie ein roter Faden durch seine Kommentare zum Zeitgeschehen, die er jetzt regelmäßig in den «Neuen Wegen» schreibt. Wo die Sache des Völkerbundes Fortschritte machte, war ihm das zugleich ein Fortschritt in der Geschichte des Reiches Gottes. Und wo Rückschläge eintraten, da sah er auch dort dahinter gottfeindliche Mächte am Werk.

Zu den stärksten und bleibendsten Eindrücken, die Ragaz in diesen Jahren zu verarbeiten hatte, gehörte die Begegnung mit Blumhardt. Ragaz ist, wie wir gesehen haben, ohne Blumhardt zu kennen, seinen Weg in die soziale Bewegung hinein gegangen. Es waren dann verschiedene Anhängerinnen und Anhänger von Blumhardt in Basel, die auch für die neue Art der Verkündigung bei Ragaz sehr viel Verständnis zeigten, weil sie wohl die Verwandtschaft mit dem spürten, was ihnen von Boll her vertraut war. Persönliche Beziehungen von Ragaz zu solchen «Bollern» knüpften sich an. Schließlich kam 1908 Ragaz selber nach Boll. Blumhardts Persönlichkeit machte einen sehr starken Eindruck auf ihn. 1910 hat Ragaz ein zweites Mal vierzehn Tage in Boll zugebracht. In eigentümlich mystischer Weise hat Ragaz später das Zusammensein mit Blumhardt geschildert: hier, bei Blumhardt, habe er Jesus selber, den Jesus der Evangelien «gesehen».³² – Der Krieg brachte es mit sich, daß Ragaz Blumhardt später nie mehr gesehen hat. In den Jahren der Neubesinnung während und nach dem Weltkrieg wurde ihm aber Blumhardts Botschaft immer wichtiger und zentraler. Den deutlichsten Niederschlag fand sein Bekenntnis zu Blumhardt in dem Buch: «Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn – und weiter!» (1922), das zuerst kapitelweise in den «Neuen Wegen» (1921) erschienen war. Hier entwickelte Ragaz seine großen, umwälzenden Gedanken, indem er an Blumhardt anknüpfte und viele Blumhardtworte zusammenstellte. Er wollte klar machen, daß er sich als den eigentlichen Testamentsvollstrecker Blumhardts

³¹ NW 1920, p. 228 ff. «Nach der Schlacht».

³² cf. M. W. II p. 124 ff., dazu auch NW 1927, p. 409 f.

betrachte. Neben den beiden Bänden «Weltreich, Religion und Gottes-herrschaft» (1922), die ebenfalls vor allem in den «Neuen Wegen» erschienene Aufsätze enthalten und in erster Linie kritisch-polemisch das landläufige Christentum attackieren, ist in diesem Buch die Verkündigung von Ragaz gerade auch in ihrem positiven Sinn enthalten. Hier sind die Gedanken niedergelegt, die damals den Hintergrund seiner ganzen Aktivität im Tageskampf bildeten und auch in seinen späteren Jahren bilden sollten.

3. 1921–1945

Ein einschneidender Wendepunkt im Leben von Ragaz war sein Rücktritt von der Professur im Sommer 1921. Dieser Schritt war vielen Mißverständnissen und falschen Deutungen ausgesetzt. Ragaz hat sich selber über seine Aufsehen erregende Demission und ihre Gründe in den «Neuen Wegen» ausgesprochen.³³ Innerlich war ihm seine Stellung und Aufgabe schon lange zum Problem geworden. Daß er auf der einen Seite Pfarrer für den Dienst der Kirche ausbildete, auf der andern Seite die Meinung vertrat, die Kirche diene dem Reich Gottes nicht mehr, sondern stehe ihm im Wege, – das wurde auf die Dauer zur unhaltbaren Situation. Aus diesem seelischen Dilemma glaubte er sich schließlich nach langem Schwanken nur noch durch den Verzicht auf seine Professur lösen zu können. Er glaubte innerhalb der Kirche und der theologischen Fakultät die Aufgabe, für die er sich berufen glaubte, nicht mehr erfüllen zu können.³⁴ Dazu kommt, daß ihm der ganze Betrieb des akademischen Unterrichts im höchsten Grade fragwürdig geworden ist. Zugleich glaubte er, befreit von

³³ NW 1921, p. 247 ff., 283 ff., cf. M. W. II, p. 111 ff.

³⁴ So schreibt er in seinem Demissionsschreiben an die Erziehungsdirektion des Kantons Zürich (am 24. Mai 1921): «Nun bin ich immer mehr in dem Glauben erschüttert worden, daß die heutige Kirche noch ein Gefäß der Wahrheit Gottes sein könne. Auch glaube ich nicht, daß irgend eine Reformation sie dazu zu machen vermöchte, abgesehen davon, daß für eine solche nur sehr geringe Aussichten bestehen.» (NW 1921, p. 285).

jeder amtlichen Verpflichtung, erst ganz frei seinen eigenen Weg gehen und so wie es ihm vorschwebte der Sache Gottes dienen zu können.³⁵ Sein Entschluß wurde jedenfalls wesentlich gefördert durch das großzügige Angebot des Besitzers der Bierbrauerei «Feldschlößchen», Emil Roniger, der damals durch die Ideen von Ragaz gepackt und begeistert worden war und nun seine großen materiellen Mittel dessen Plänen zur Verfügung stellen wollte. Bemühungen seiner Freunde und weiter Kreise, Ragaz trotzdem der Universität zu erhalten (indem er aber von dem Lehrauftrag für praktische Theologie entlastet worden wäre) scheiterten daran, daß der Regierungsrat darauf nicht eintrat, sondern die Demission ohne weiteres genehmigte. Ragaz selber scheint mit einem solchen Versuch, seinen Schritt nicht als ganz unabänderlich zu betrachten, irgendwie gerechnet zu haben und wäre wohl dafür zu haben gewesen.³⁶ Andererseits hat er es im Rückblick auf sein Leben bedauert, seinen Rücktritt nicht noch stärker als öffentliche Demonstration aufgezogen zu haben.³⁷

Die große Wendung in der äußeren Lebensform von Ragaz, die sein Rücktritt von der Professur bedeutete, zeigte sich auch in seiner Übersiedlung vom Zürichberg in das Arbeiterquartier Außersihl. Leider erwies

³⁵ In M. W. (II, p. 114 f.) berichtet Ragaz davon, daß er sich damals mit dem Gedanken trug, selber Fabrikarbeiter zu werden, um so ganz den Weg der Armut zu gehen. Aus Rücksicht auf seine Familie sei er davon wieder abgekommen. Jedenfalls deutete er später seinen Rücktritt von der Professur auch als bewußten Verzicht auf materielle Existenzsicherung, um damit der Arbeiterschaft seine Solidarität zu beweisen und seine Botschaft glaubhaft zu machen. (cf. NW 1927, p. 490).

³⁶ cf. NW 1921, p. 291 f.

³⁷ cf. M. W. II, p. 122 f. – In den Kommentaren der schweizerischen kirchlichen Presse zum Rücktritt von Ragaz mischen sich der Respekt vor seinem Gewissensentscheid (wobei gerade deshalb die durch die Freunde von Ragaz vorgeschlagene Kompromißlösung abgelehnt wird) mit dem Bedauern, daß Ragaz nun der Universität verloren geht, und der deutlichen Kritik an der rein negativen Haltung gegenüber der kirchlichen Praxis und der theologischen Wissenschaft, die Ragaz mit seinem demonstrativen Entschluß zum Ausdruck brachte. (cf. die Äußerungen von P. Wernle im Kirchenblatt 1921, p. 139 f., 143 f., von W. Wuhrmann im Protestantenblatt 1921, p. 206, dazu p. 224 f., und von W. Hadorn im Kirchenfreund 1921, p. 205, der auch für Ragaz sehr freundliche und anerkennende Pressestimmen aus der französischen Schweiz anführt).

sich schon bald, daß die großen Hoffnungen und Erwartungen, die er hegte, sich nicht erfüllten. Seine großen Pläne, im «Gartenhof» ein Zentrum der Arbeiterbildungsarbeit in dem umfassenden Sinn, der seinen Ideen entsprach, zu schaffen, haben sich nicht verwirklichen lassen. Die Verbindung von Arbeiterhochschule und «settlement», die ihm vorge-schwebt hatte, blieb ein schöner Plan. Die Verbindung mit Emil Roniger löste sich bald wieder. Andere persönliche Enttäuschungen und Spannungen kamen hinzu, die nicht nur die materiellen Grundlagen, sondern auch den geistigen und personellen Rückhalt für die Unternehmungen von Ragaz immer wieder neu gefährdeten. Vor allem aber gelang es ihm nie, in dem Maße, wie er es sich erträumt hatte, bei der Arbeiterschaft wirklich Fuß zu fassen. Das Publikum der Kurse, Vorträge und Aussprachen im «Gartenhof» setzte sich zusammen aus den Getreuen, die sich um Ragaz scharten. Wenn auch immer wieder der oder jener von außen dazu stieß, so bildeten die Gartenhof-Leute doch immer mehr einen ziemlich geschlossenen Kreis. – Ähnliches gilt von der gesamten religiös-sozialen Bewegung. Wir haben ihre Geschichte hier nicht weiter zu verfolgen. Über der Schilderung, die Ragaz selber in seinem Lebensrückblick von den Kämpfen und Mühen seiner späteren Lebenszeit gibt, liegt ein grauer Schleier von Verbitterung, Enttäuschung und Traurigkeit.

Es sind drei Kreise, in denen sich die Bestrebungen von Ragaz in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen abgespielt haben. Da ist einmal die religiös-soziale Bewegung im engeren Sinn, als Zusammenschluß der Gesinnungsgenossen im schweizerischen und internationalen Rahmen, mit all den Auseinandersetzungen, die vor allem gegenüber der neuentstandenen dialektischen Theologie zu Krisen und Trennungen führten. Da ist weiter die Tätigkeit von Ragaz innerhalb der Organisationen der Arbeiterschaft, wo es ebenfalls schließlich durch den Austritt von Ragaz aus der schweizerischen sozialdemokratischen Partei im Jahr 1936 zu einem Bruch kam. Und da ist drittens die große Bewegung des internationalen Pazifismus, deren Probleme, Spannungen und Erschütterungen im Wellengang des weltpolitischen Geschehens Ragaz in besonderem Maße mitgetragen und mitgestaltet hat. – Wir haben von dem allem hier nur in Form eines knappen und summarischen Überblicks zu handeln. Es müßte Gegenstand einer besonderen Untersuchung sein, biographisch und zeit-

geschichtlich der Fülle von Beziehungen und Fragestellungen nachzugehen, die sich hier auftun.

Ragaz selber hat öfters für den Niedergang der religiös-sozialen Bewegung in erster Linie die dialektische Theologie verantwortlich gemacht.³⁸ Schon die sachliche und persönliche Spannung zwischen Kutter und Ragaz, die schließlich zum Bruch führte, hatte die ganze Bewegung schwer belastet.³⁹ Schon während des Krieges zeigten sich innerhalb der jungen schweizerischen Theologengeneration Tendenzen, die von Ragaz und seinem Einfluß wegführten. In Bern waren es eine Reihe von jungen Pfarrern, die ursprünglich meist von Kutter bestimmt, sich nun bewußt von diesem lösten, und durch Vertiefung in biblische Exegese und theologische Arbeit eine neue Orientierung suchten. Es war der Kreis, der sich von 1915 an um den Münsterpfarrer Albert Schädelin zusammenschloß und aus dem später die Theologische Arbeitsgemeinschaft des Kantons Bern entstand.⁴⁰ Ähnliches gilt von dem Kreis um Pfarrer Hans Bader in Zürich. Deutlichsten und durchschlagendsten Ausdruck aber fand die neue Blickrichtung im «Römerbrief» des Pfarrers von Safenwil, Karl Barth, der 1919 in Bern herauskam.⁴¹ Wir haben hier die Entstehung und Entwicklung der dialektischen Theologie nicht zu beschreiben. Wir beschränken uns darauf, kurz die Differenzpunkte zwischen Ragaz und den Dialektikern zu erwähnen, wie sie von Ragaz selber bei verschiedener Gelegenheit festgestellt worden sind. Wichtig sind dazu vor allem die in freundschaftlichem Ton gehaltene Auseinandersetzung zwischen Ragaz und Eduard Thurneysen bei dem Kurs der schweizerischen Prediger-gesellschaft über soziale Fragen im Bad Lauterbach 1927⁴², die Kontro-

³⁸ cf. etwa M. W. II, p. 108, 186 ff.

³⁹ Symptomatisch hierfür war die kleine Schrift Kutters: «Ich kann mir nicht helfen..., auch ein Wort an die deutschen Freunde der Religiös-Sozialen», Zürich 1915.

⁴⁰ cf. Gottfried Ludwig, Die theologische Arbeitsgemeinschaft des Kantons Bern, in Festschrift für Albert Schaedelin, Bern 1950, p. 25 ff.

⁴¹ Der Römerbrief, Bern, G. A. Bäschlin, 1919. Schon zwei Jahre vorher hatte Barth gemeinsam mit Ed. Thurneysen eine Predigtsammlung «Suchet Gott, so werdet ihr leben!» (Bern, 1917) herausgegeben.

⁴² cf. den Tagungsbericht von Lejeune in NW 1927, p. 370 ff., den Vortrag von Ragaz «Über den gegenwärtigen Stand des religiös-sozialen Problems» (NW

verse über Theologie und Kirche zwischen Emil Brunner und Ragaz in den «Neuen Wegen» 1929⁴³ und schließlich der Vortrag über «Sinn und Werden der religiös-sozialen Bewegung», den Ragaz im Frühjahr 1931 in Caub a. Rh. gehalten hat.⁴⁴

Was hat Ragaz der dialektischen Theologie vorzuwerfen? Er hat in ihr vor allem eine rückläufige Bewegung gesehen, die den religiös-sozialen Aufbruch lähmte und hinderte. Hatte Ragaz immer stärker alle Theologie als müßige Spekulation und Flucht vor den realen Gegenwartsaufgaben verfemt, so kam nun gerade die systematisch-theologische Arbeit, die Beschäftigung mit den Reformatoren, auch mit der altkirchlichen und orthodoxen Dogmatik, ja mit der Scholastik, wieder sehr betont zu neuen Ehren. Hatte Ragaz allem Kirchenchristentum Fehde erklärt, immer wieder das «Reich Gottes» gegen die «Kirche» ausgespielt, und ein Christentum in neuen, weltlichen Formen verkündet, so wurde die Kirche, ihre Begriffsbestimmung, ihre Aufgabe, ihre Ordnung, ihr Platz im göttlichen Heilsplan jetzt wieder neu ernst genommen und hervorgehoben. Hatte Ragaz sich mit ganzer Kraft und Energie den sozialen und politischen Postulaten und Verantwortungen, dem Kampf um den Frieden und um den rechten Sozialismus zugewendet, so traten jetzt bei den Dialektikern alle diese Anliegen und Probleme zunächst in den zweiten Rang. Hatte Ragaz in Geschichte und Gegenwart mancherlei Offenbarungen des lebendigen Gottes wahrgenommen und gedeutet, so wurde bei den Dialektikern bewußt und betont wieder dem reformatorischen Grundsatz «sola scriptura» nachgelebt und alle aus anderen Quellen als dem Bibelwort geschöpfte Gotteserkenntnis strikte abgelehnt. War für Ragaz die

1927, p. 319 ff.), sowie das Diskussionsvotum von Thurneysen mit der Replik von Ragaz NW 1927, p. 400 ff., das Votum von Thurneysen auch in Zwischen den Zeiten 1927, p. 513 ff.

⁴³ E. Brunner: Theologie und Gemeinschaft, NW 1929, p. 383 ff., Ragaz: Theologie und Kirche, eine freundschaftliche Antwort, NW 1930, p. 55 ff., 115 ff.

⁴⁴ Erschienen zuerst in «Reich Gottes – Marxismus – Nationalsozialismus, ein Bekenntnis religiöser Sozialisten», herausgegeben von G. Wünsch, Tübingen, 1931 (dort unter dem Titel: «Von der schweizerischen religiös-sozialen Bewegung zur dialektischen Theologie»), später auch in den «Neuen Wegen» gedruckt (NW 1936, p. 7 ff., 61 ff., 121 ff., 183 ff., 230 ff., 282 ff.) und separat erschienen.

Botschaft vom kommenden Gottesreich die zentrale Glaubenswahrheit, so trat jetzt wieder, indem man bei Paulus und Luther anknüpfte, die Rechtfertigung des Sünders in den Mittelpunkt der kirchlichen Verkündigung. War für Ragaz die Bergpredigt Kern und Stern des Evangeliums, so gründeten die Dialektiker vor allem auf den Römerbrief. Hatte dem religiösen Sozialismus die Dynamik seines Reichs-Gottes-Begriffs und seines ethischen Appells das Gepräge gegeben, so warf Ragaz den Dialektikern vor, daß ihr theologisches Denken wieder statisch geworden und damit der gleichen Verfälschung der christlichen Botschaft verfallen sei, wie es die Entwicklung von der Reformation zur Orthodoxie kennzeichne.

So mußten wohl zwischen Ragaz und den Dialektikern die Wege auseinandergehen. Ragaz hat dies deshalb oft bitter empfunden, weil die meisten führenden Dialektiker aus der religiös-sozialen Bewegung hervorgegangen waren. Versuche zu einer Annäherung oder Verständigung sind mit größerem oder kleinerem Erfolg immer etwa wieder gemacht worden, so 1927 bei der Tagung im Bad Lauterbach, wo Thurneysen die beiden Bewegungen als gegenseitige Ergänzung nebeneinander stellte, wobei die eine mehr das «Wort», die andere mehr die «Wirklichkeit» zu betonen habe.

Auch die Stellung von Ragaz innerhalb der Arbeiterbewegung und der sozialdemokratischen Partei stand im Zeichen tiefer Spannungen und Krisen. Er grenzte sich ab sowohl gegen den Gewaltglauben der Bolschewisten wie gegen den Opportunismus vieler führender Sozialdemokraten. Gegenüber dem doktrinären Marxismus vertrat er einen ethisch motivierten und ausgerichteten Sozialismus, gegenüber allen etatistischen Tendenzen den genossenschaftlichen Aufbau der neuen Wirtschaftsordnung.⁴⁵ Zum Bruch mit der schweizerischen sozialdemokratischen Partei kam es für ihn schließlich in der Frage der militärischen Landesverteidigung. Aus seiner pazifistischen Überzeugung heraus kämpfte er mit aller Vehemenz

⁴⁵ cf. seine Bücher «Ein sozialistisches Programm» und «Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus», dazu auch «Sozialismus und Gewalt» und die Verhandlungen der sozialistischen Tagung in Heppenheim 1928 («Sozialismus aus dem Glauben», 1929), cf. unten das Kapitel: Der religiöse Sozialismus bei Ragaz.

dagegen an, als sich im Schatten der immer gefährlicher werdenden Bedrohung der Schweiz durch Hitler-Deutschland in der Partei immer mehr die Meinung durchsetzte, daß die Sozialdemokratie jetzt ihre bis dahin negative Stellung zur schweizerischen Landesverteidigung zu revidieren habe.⁴⁶ Als sich der schweizerische Parteitag 1935 in Luzern mehrheitlich den maßgebenden Führern anschloß und die Notwendigkeit der schweizerischen Armee bejahte, wurde das für Ragaz der Anlaß, der Partei demonstrativ den Rücken zu kehren.⁴⁷

Immer stärker war nach dem ersten Weltkrieg der Kampf für den Frieden und gegen den Militarismus zum Hauptanliegen von Ragaz geworden.⁴⁸ Im internationalen Pazifismus wurden ihm neue Aufgaben und Beziehungen zuteil. Es fehlte dabei auch nicht an schwerwiegenden Spannungen und Meinungsverschiedenheiten.⁴⁹ Ganz besonderen Anfeindungen setzte sich Ragaz natürlich in seiner schweizerischen Heimat aus. Hier erklärte er lange Zeit mit Nachdruck, daß die Schweiz in der Abrüstung voran zu gehen habe, daß darin heute ihre eigentliche Mission bestehe, daß sie gerade mit dem Abbau ihrer Armee und der Abkehr von allen militärischen Traditionen die beste Landesverteidigung im eigentlichen Sinn treibe.⁵⁰ In den zunehmenden Fällen von Dienstverweigerungen aus religiöser Überzeugung sah er ein hoffnungsvolles Zeichen und berichtete in

⁴⁶ cf. den Appell von Ragaz «Sozialismus am Scheideweg, ein ernstes Wort zur Militärfrage», dazu auch NW 1933, p. 448 ff., 1934, p. 540 ff. *

⁴⁷ cf. «Zum Parteitag von Luzern» NW 1935, p. 79 ff., «Zu meinem Austritt aus der sozialdemokratischen Partei» NW 1936, p. 13 ff., cf. NW 1935, p. 398, 1936, p. 92 f., M. W. II, p. 179 ff.

⁴⁸ «Heute geht es überall gegen Mammon und Krieg, hier sollen wir Gottes Willen tun, alles andere ist peripher, ist Willkür und Spiel». (NW 1935, p. 164).

⁴⁹ cf. etwa die Diskussionen von Ragaz mit F. W. Foerster (NW 1924, p. 452 ff., 1927, p. 604 ff., 1928, p. 17 ff., 1929, p. 233 ff., 1931, p. 127 ff., 227 ff. «Foerster betrachtet die Abrüstung unter dem Gesichtspunkt des deutschen Problems, wir betrachten das deutsche Problem unter dem Gesichtspunkt des ganzen Abrüstungsproblems.» – cf. dazu Foersters Urteil über Ragaz in «Erlebte Weltgeschichte», Memoiren, 1953, p. 124) oder seine Polemik gegen die «Kreuzritter» NW 1927, p. 385 f., 543 ff.

⁵⁰ cf. NW 1924, p. 330 ff., 1931, p. 6 ff., «Die Abrüstung als Mission der Schweiz», Zürich 1924.

den «Neuen Wegen» ausführlich darüber. So setzte er sich für die Einrichtung eines Zivildienstes ein.⁵¹ Als in den Debatten der großen Weltabrüstungskonferenz, die seit 1932 in Genf tagte, der Gedanke auftauchte, es sei das schweizerische Milizsystem auch auf die anderen Staaten zu übertragen, um so der Gefährdung des Friedens durch die stehenden Heere zu wehren, hat Ragaz das scharf abgelehnt, da nach den schweizerischen Erfahrungen gerade die allgemeine Dienstpflicht zur Militarisierung des Volksgeistes führe.⁵² – In ein schweres Dilemma kamen die Pazifisten aller Länder durch den Aufstieg des Dritten Reiches und die immer deutlicher werdende Bedrohung des Weltfriedens durch die rapide deutsche Aufrüstung. Ragaz hat sich über Hitlers Ziele und Pläne nie Illusionen gemacht. Aber wie sollte sich die übrige Welt Hitler gegenüber verhalten? Konnten für die Pazifisten die alten Parolen weiter Geltung behalten? Durfte man jetzt weiter auf Abrüstung dringen oder war jetzt alles anders? Diese Frage hat Ragaz schwer zu schaffen gemacht. Noch im Frühling 1935 hält er fest an der radikalen Abrüstungsforderung, denn, «wenn Hitler käme», so wäre ja doch alles verloren.⁵³ Der Eindruck des Abessinienkrieges vor allem scheint ihm dann dieses Prinzip ins Wanken gebracht zu haben. Nun grenzt er sich ab auch gegen einen «falschen Pazifismus», der den Diktatoren in Berlin und Rom gegenüber einfach nachgeben möchte. Nun vertritt er vor allem den Gedanken, daß der Völkerbund die Rechtsordnung zu vertreten habe, wenn nötig auch mit Gewalt. Wie im innerstaatlichen Bereich die Polizei, so muß der Völkerbund als «legale Zwangsgewalt» auch mit militärischen Mitteln das Recht schützen. Die innere Unsicherheit von Ragaz ist deutlich spürbar.⁵⁴ Er ist aus diesem Dilemma eigentlich nie recht herausgekommen. Auf der

⁵¹ cf. «Dienstverweigerung und Zivildienst», 1923. Mit Hans Amberg, Pierre Cérésole und Karl v. Greyerz gehörte Ragaz damals zu dem Initiativkomitee, das die Zivildienstpetition an die Bundesversammlung lancierte.

⁵² cf. «Dient das Milizheer dem Frieden?», Zürich 1933.

⁵³ NW 1935, p. 74 ff.

⁵⁴ «Wir sind immer für Abrüstung, aber nicht für Gewaltlosigkeit.» «Vielleicht wäre der Anarchismus des Reiches Gottes heute schon, sicher ist er in letzter Instanz der rechte Weg – wir sind da noch unklar.» (NW 1935, p. 600 ff., cf. p. 529 ff.).

einen Seite kann er nach wie vor sagen, daß die Schweiz nicht durch Rüstung (die ja doch zu spät komme und unzulänglich bleibe), sondern allein durch den «Einsatz für den Frieden» gerettet werden könne.⁵⁵ So hat er sich 1937 und noch im Oktober 1938, als die Entscheidung über Krieg und Frieden auf des Messers Schneide stand, demonstrativ dem Befehl zur Verdunkelung widersetzt und glaubte damit ein Zeichen aufzurichten gegen den Militarismus und den Geist des totalen Krieges. Auf der anderen Seite polemisiert er mit der größten Schärfe gegen diejenigen Pazifisten in Westeuropa, die sich für einen Frieden um jeden Preis einsetzen. Solcher falscher Pazifismus scheint ihm jetzt sogar schlimmer zu sein, als der Militarismus, «obwohl Widerstand ohne Gewalt prinzipiell das Beste bleibt».⁵⁶ Der innere Zwiespalt wird deutlich, wenn Ragaz ausdrücklich sagt, daß er als Christ für unbedingten Antimilitarismus, politisch aber für eine internationale Rechtsordnung und darum auch für die Anwendung von Gewalt sei. Die Parole der Gewaltlosigkeit sei irreführend, aber doch müsse der Christ vor allem immer warnen vor dem Militarismus.⁵⁷

Während des zweiten Weltkrieges kam Ragaz öfters in Konflikt mit den schweizerischen Zensurbehörden. Im Mai 1941 wurden die «Neuen Wege» unter Vorzensur gestellt. Ragaz hat sich dieser Entscheidung nicht gefügt, sondern das Erscheinen seiner Zeitschrift offiziell eingestellt.⁵⁸ Unter der Hand hat er aber seine Aufsätze und Kommentare zum Zeitgeschehen weiterhin drucken und den Abonnenten der «Neuen Wege» zustellen lassen in vertraulichen Sendungen, die mit der Zeit wieder den Umfang und das Format der früheren Hefte annahmen. Im Juli 1944 ist dann auch die Vorzensur endlich aufgehoben und damit den «Neuen Wegen» wieder ihr normales und legales Erscheinen ermöglicht worden.

Die letzten Jahre von Ragaz standen einesteils im Zeichen der großen, erschütternden Ereignisse in der Welt: des zweiten Weltkrieges, des

⁵⁵ cf. NW 1936, p. 192 ff.

⁵⁶ NW 1936, p. 463 ff.

⁵⁷ NW 1936, p. 572 ff., Auseinandersetzung mit Alfred Bietenholz.

⁵⁸ cf. Noch ein Kampf um die Schweiz, Dokumente zum Kampf mit der Pressezensur, 1941.

schließlichen Zusammenbruchs Deutschlands, des innerschweizerischen Kampfes mit der Zensur und endlich der Hoffnungen auf eine neue Friedensordnung für die ganze Welt. Auf der andern Seite bedeuteten diese Jahre für ihn eine Zeit der inneren Konzentration auf das, was ihm je länger desto mehr das Wesentliche war: auf die Botschaft vom Reich Gottes als Sinn und Inhalt der Bibel und der ganzen Geschichte Gottes mit den Menschen. Ragaz hat sich in diesen letzten Jahren mit besonderer Intensität der Bibel zugewendet. Es entstanden neben einer katechismusartigen Zusammenfassung seines Reichs-Gottes-Glaubens⁵⁹ in rascher Folge Auslegungen von für ihn besonders wichtigen Teilen der Verkündigung Jesu, seine Bücher über die Gleichnisse Jesu (1944) und die Bergpredigt Jesu (1945), wozu auch die kurzen Auslegungen des Unser Vater und der Zehn Gebote gehören.⁶⁰ Schließlich erwuchs aus dieser Arbeit an der Bibel das große, nach seinem Tode posthum herausgegebene Bibelwerk in sieben Bänden.⁶¹ Seine Geschichtstheologie faßte er nochmals zusammen in dem letzten Buch, das er selber herausgegeben hat und das er als Fortsetzung seines damals schon niedergeschriebenen Bibelwerks verstanden wissen wollte⁶²: die «Geschichte der Sache Christi» (1945).

So hat Ragaz das, was er zu sagen hatte in Positionen und Negationen, am Ende seines Lebens nochmals zusammengefaßt. Es ist aber deutlich, daß ihm jetzt nicht mehr Polemik und Kritik, sondern seine zentralen Glaubensanliegen im Vordergrund standen. Es hat sich in diesen letzten Jahren eine gewisse Annäherung zwischen Ragaz und Karl Barth vollzogen. Ragaz konstatierte mit Freude, daß Barth sich nun auch kräftig und energisch um die politischen Dinge kümmerte. Nach der Lektüre von Band II/2 der Kirchlichen Dogmatik glaubt Ragaz feststellen zu können, daß sich bei Barth auch eine theologische Wendung abzeichne: früher

⁵⁹ Die Botschaft vom Reiche Gottes, ein Katechismus für Erwachsene, Bern 1942.

⁶⁰ Von der Revolution der Bibel, I und II, Zürich 1943.

⁶¹ Die Bibel – eine Deutung, I–VII, Zürich 1947 ff. – Zum Bibelverständnis von Ragaz cf. auch: Sollen und können wir die Bibel lesen und wie?, Zürich 1941. Das Reich Gottes in der Bibel, posthum herausgegeben 1948, sowie auch Das Glaubensbekenntnis, Zürich 1942.

⁶² cf. NW 1945, p. 612 ff.

habe dieser fast ausschließlich die große Diastase zwischen Gott und Mensch betont, jetzt nehme er die Menschwerdung Gottes zum Ausgangspunkt und gewinne dadurch die Freiheit, die Probleme der Welt auch wirklich ernst zu nehmen.⁶³ Den Vortrag von Barth: «Jesus und das Volk» nennt Ragaz «ein Ereignis», ja «das wichtigste Moment der Hoffnung für die Schweiz»: hier stehe endlich die Reichs-Gottes-Botschaft Jesu nicht mehr im Schatten des Römerbriefes. «Kein Religiös-Sozialer hätte das besser sagen können.» Man spüre daraus, daß Jesus und seine Botschaft vom Reich Gottes Barth auch bisher nicht fremd waren, wenn dies auch leider bis dahin im Hintergrund geblieben sei.⁶⁴

Trotz dieser Annäherung⁶⁵ blieben wesentliche grundsätzliche Unterschiede im Denken und im Verständnis des Evangeliums bestehen, über die sich auch Ragaz klar war. Bei der Niederschrift seiner Autobiographie in den letzten Monaten seines Lebens scheint er, nicht nur gegenüber den Dialektikern, sondern nach allen Seiten, wieder in wenig irenischer Stimmung gewesen zu sein. Eine gewisse Verbitterung und ein Ton rechtshaberischen Anklagens scheint ihm besonders im zweiten Band die Feder geführt zu haben. Allerdings hätte er wohl manches harte Urteil revidiert und geglättet, wenn er selber das Werk noch druckfertig hätte machen können.

So nahm ihm am 6. Dezember 1945 der Tod die unermüdliche Feder aus der Hand, nachdem er am gleichen Tag eben noch die Dezembernummer der «Neuen Wege» und damit das letzte Heft des 39. Jahrgangs seiner Zeitschrift vollendet hatte.

Ludwig Koehler hat, unter dem frischen Eindruck der Todesnachricht, in der Neuen Zürcher Zeitung einen Nachruf auf Ragaz geschrieben, der wohl zum Gültigsten gehört, was, aus dem reichen Schatz persönlicher Erinnerungen schöpfend, in dankbarer Verehrung und doch kritischer Distanz, über die Persönlichkeit und die Bedeutung von Ragaz gesagt

⁶³ cf. NW 1944, p. 163 ff.

⁶⁴ NW 1944, p. 256 ff.

⁶⁵ Es ist damals auch zu einem in sehr freundlichem Ton gehaltenen Briefwechsel zwischen Ragaz und Barth gekommen (ich danke Herrn Prof. Barth dafür, daß ich diese Briefe einsehen durfte), wie Ragaz überhaupt in seiner letzten Zeit manchen Kontakt wieder aufnahm, der lange Zeit unterbrochen war.

worden ist.⁶⁶ Koehler weist dort abschließend auf einen Ausspruch von Elie Gounelle über Ragaz hin: Wo Ragaz wirkte, habe immer ein verzehrendes Feuer gebrannt. Wer ihm allzu nahe war, wie seine Schweizer Landsleute, habe dabei oft nur Rauch und Qualm gesehen. Erst aus größerer Distanz sei die helle, lodernde Flamme recht sichtbar geworden.

Weg und Werk von Ragaz gehören unlöslich zueinander. Doch wird es, gerade um ihn recht zu verstehen, um auch die rechte Distanz von ihm zu gewinnen, nötig und fruchtbar sein, daß wir uns jetzt den großen Leitgedanken zuwenden, die seiner Lebensarbeit ihr besonderes Gepräge gegeben haben.

⁶⁶ Neue Zürcher Zeitung, 10. Dezember 1945, Nr. 1877, Blatt 2. – cf. auch in den Basler Nachrichten (Samstag, 8. Dezember und Montag, 10. Dezember 1945) die Nachrufe von Dtt. (Peter Dürrenmatt) und W. L. (Walter Lüthi).

Gott in der Geschichte

Im Jahr 1858 erschien in Leipzig ein dreibändiges Werk des preußischen Diplomaten und theologischen Schriftstellers Karl Josias v. Bunsen mit dem Titel: «Gott in der Geschichte, oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung.» Dieses Buch ist charakteristisch nicht durch die Originalität seiner Gedanken, sondern durch die typische Formulierung seines Themas.

Gott in der Geschichte – das ist durch das ganze 19. Jahrhundert einer der beherrschenden Gedanken der Theologie gewesen. In keiner früheren Epoche christlichen Denkens hat die Reflexion über Sinn und Ziel der Geschichte einen solch breiten Raum eingenommen. In keiner früheren Epoche ist so durchgehend, wenn auch in sehr verschiedener Ausprägung und Nuancierung, die Geschichte als göttliche Offenbarung betrachtet und gedeutet worden. Darin zeigt sich auch in der Theologie eine mächtige Strömung des allgemeinen Denkens. Im 19. Jahrhundert ist wie nie zuvor das Erleben, Fühlen und Denken der geistig führenden Schichten in Europa und ganz besonders in Deutschland durch die intensive Blickrichtung auf die Geschichte geprägt worden. Dazu gehört die romantische Idealisierung vergangener Zeiten, aber auch das bewußte Wiederanknüpfen an geistige und politische Ordnungen von früher. Dahin gehört das Bedürfnis, geistige und politische Aspirationen durch Beweisführung aus dem Arsenal der Geschichte zu unterbauen. Dahin gehört das liebevolle sich-versenken in die lokale und familiäre Historie mit all ihren Details, das nun zum Zeitvertreib und Steckenpferd so vieler großer und kleiner Geister wird. Dahin gehört vor allem aber auch der gewaltige Aufschwung der historischen Wissenschaft, die nun mit der ganzen Ge-

nialität eines Ranke, eines Burckhardt, eines Mommsen, aber auch mit der staunenswerten Gelehrsamkeit und dem hingebenden Eifer vieler anderer, ganzer Generationen von Historikern, die Geschichte der Menschheit in ihrer ganzen Breite und Fülle durchforscht und ausbreitet. Dahin gehört aber auch das neuerwachte denkerische Bemühen um die tieferen Zusammenhänge, um den Ursprung, den Sinn, die Deutung der Geschichte. Wohl mit Recht sagt Troeltsch, daß «die Geschichtsphilosophie eine moderne Schöpfung, ein Kind des 18. Jahrhunderts sei, wie so vieles andere auch.»¹

Es ist der deutsche Idealismus, der sich in einigen seiner größten Vertreter mit einer wahren Entdeckerfreude gerade der Geschichte und ihrer Sinndeutung zuwendet. Für *Lessing* ist es der göttliche Erziehungsplan, der sich in der Geschichte entfaltet. Dieser Erziehungsplan ist letztlich identisch mit der dem Menscheng Geist immanenten Teleologie. Das letzte Telos, die letzte Wahrheit bleibt Gott vorbehalten, wird sich aber in der Geschichte manifestieren. Uns Menschen kommt es zu, nach Kräften nach dieser Wahrheit zu streben, das heißt vor allem uns in der Tugendübung zu bewähren. Noch reicher und differenzierter ist die Schau der Geschichte bei *Herder*: in allen Manifestationen menschlichen Geistes, in der ganzen Fülle der Humanität ist göttliche Offenbarung am Werk. So wird uns der Reichtum der Geschichte zum Erleben des Reichtums des menschlichen Wesens und des Reichtums der Gottheit zugleich. Offenbarung ist den ganzen Menschen bildende und entwickelnde Geschichte. Schließlich führt *Hegel* die idealistische Geschichtsphilosophie zu ihrem Gipfel. Hegels allumfassende Philosophie ist ein großartiges, spekulatives System, das den ganzen Gang der Weltgeschichte einbezieht. In der Geschichte wird sich der Weltgeist dialektisch seiner selbst und seiner Freiheit bewußt. In der Geschichte wird das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig. Die göttliche Vorsehung bedient sich des geschichtlichen Lebens und seiner scheinbaren Faktoren, um ihren Plan, den absoluten, vernünftigen Endzweck der Welt zu verwirklichen. Die Philosophie versteht es, wo sie zur absoluten Vollendung gekommen ist, die Sinnhaftigkeit des ganzen Prozesses der Weltgeschichte und seiner Dialektik

¹ Der Historismus und seine Probleme, 1922, p. 11.

zu überblicken und zu deuten. Sie erkennt so auch ihre Identität mit dem Christentum als der spekulativ zu verstehenden absoluten Religion. Dieses Erkenntnis und Identifikation ist möglich, weil der Weltgeist, der sich in der Weltgeschichte nach seinen eigenen Gesetzen in These, Antithese und Synthese entfaltet, und der menschliche Geist, der dies Walten erkennt, letztlich eins sind.

Auf dem Hintergrund dieser idealistischen Geschichtsphilosophie, auf dem Hintergrund dessen, was Lessing programmatisch entworfen, Herder intuitiv erschaut und Hegel systematisch durchkonstruiert und vollendet hatte, ist auch das ganze Bemühen jener Zeit um das theologische Verständnis der Geschichte zu sehen. So lehnt Ferd. Chr. Baur alle bloß pragmatische Geschichtsschreibung, wie sie im 18. Jahrhundert betrieben worden war, ab. Geschichte darf nicht ein bloßes Aneinanderreihen von Fakten sein. Baur sieht aber auch in jedem dualistischen Schema der Geschichtsbetrachtung eine Verkürzung, die die einen geschichtlichen Phänomene als sinnvoll, die andern als sinnwidrig eindeutig identifizieren zu können meint. Hier wie dort werde man dem Wesen der Geschichte nicht gerecht. Baur sieht in der Philosophie Hegels den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Reichtums und Sinns der Geschichte. So betrachtet er die Dogmen- und Kirchengeschichte als die Selbstentfaltung des Dogmas, der Idee der Kirche, als den fortgehenden Prozeß des mit dem Dogma beschäftigten Bewußtseins, wobei letztlich beides identisch, die objektive und subjektive Seite desselben in der Geschichte vorwärtsschreitenden Geistes ist. – Der andere große Hegelianer unter den liberalen Theologen, A. E. Biedermann, war nicht Historiker, sondern ausgesprochener Systematiker. In seiner Dogmatik hat die Geschichte kein Eigenrecht und Eigengewicht. Es geht Biedermann darum, hinter und unter allen vorstellungsmäßigen Akzidenzien der biblischen Lehre und des kirchlichen Dogmas den «rationellen Kern» als den eigentlichen, bleibenden Gehalt des christlichen Glaubens herauszuarbeiten. Auch R. A. Lipsius war nicht in besonderem Sinn geschichtsphilosophisch interessiert. Doch nimmt er in seinen religionsphilosophischen Betrachtungen den Gedanken der Hegel'schen Dialektik auf: die Religion, die in der Ethik ihren eigentlichen Gehalt und ihr Ziel hat, entwickelt sich aus dem naiven Glauben an die natürliche Gottverwandtschaft des Menschen, über die Aner-

kennung des Gegensatzes zwischen dem heiligen Gott und den sündigen Menschen, zum Glauben an die versöhnende Gnadengegenwart Gottes und dessen sittliche Vorbildlichkeit.² Stärker ausgeprägt ist der Gedanke, daß die gesamte Geschichte der Religionen der Ort göttlicher Offenbarung sei, bei Otto *Pfleiderer*. Er braucht den Begriff der «Offenbarungsgeschichte».³ Auch für den genialen Richard *Rothe*, in dem so viele Tendenzen und Denkrichtungen des Jahrhunderts sich in eigenartiger Weise treffen und mischen, ist der Weg der Menschheit nur zu verstehen als das höchst dynamische Erlösungsdrama in Gestalt einer fortschreitenden Offenbarung, die mit innerer Notwendigkeit über die Stufe des kirchlichen Christentums hinaus führt in einen Zustand sittlicher und kultureller Vollendung, den Rothe sich als allgemeinen Staatenorganismus denkt und dem Reich Gottes gleich setzt.⁴

Schließlich hat die idealistische Geschichtstheologie im Denken des 19. Jahrhunderts auch ihre durchaus säkulare Entsprechung. Das zeigt sich einmal in besonders ausgeprägter und folgenschwerer Weise im Geschichtsbild des dialektischen Materialismus, wie Marx und Engels es in revolutionärer Umbildung der Hegel'schen Philosophie geschaffen hatten. Das äußert sich aber auch in der Ideologie der Nationalstaaten und ihrer Machtpolitik, wie sie die zweite Hälfte des Jahrhunderts immer mehr beherrscht. Da glaubt man gerade im Aufschwung der eigenen Nation das Walten Gottes, der in der Geschichte sich offenbart, deutlich und deutbar erleben zu können. Da kann Bismarck jenen bekannten Ausspruch tun, daß es die Aufgabe des Staatsmannes sei, auf den Schritt Gottes in der Geschichte zu lauschen, dann hinzu zu springen und den Zipfel seines Mantels zu fassen.

² Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, 1876, § 130.

³ «Da die Offenbarung der innergeistige Grund der Religion überhaupt ist, so ist die ganze Geschichte der Religion auch Geschichte der göttlichen Offenbarung, die insofern als göttliche Erziehung des Menschengeschlechts bezeichnet werden kann, als sie zu ihrer Erscheinung die natürliche Entwicklung der religiösen Anlage der Menschheit hat.» (Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, 1880, § 44).

⁴ cf. Theologische Ethik, 2. Aufl., II, § 449, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfaßung, 1837, § 1.

Wenn wir heute uns mit dem Christentum jener Jahrzehnte beschäftigen, so treffen wir auf Schritt und Tritt (durch alle kirchlichen Parteien und theologischen Schulen hindurch) Äußerungen dieses Glaubens an den Gott der Geschichte, an den Gott, der der selbstverständliche Garant des Fortschritts und der Aufwärtsentwicklung ist. Dieser Glaube lebt schließlich auch in der optimistischen Grundstimmung, in der die europäische Menschheit jener Tage im Hochgefühl der neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und des rapiden Aufschwungs der Technik dahinlebte. Allerdings nimmt die Geschichtsgläubigkeit in der zweiten Jahrhunderthälfte gegenüber der hohen Zeit des Idealismus einen etwas anderen Charakter an, als noch bei dessen theologischen Epigonen. Hegels Stern regiert nicht mehr die Stunde. An Stelle der spekulativen Geschichtsphilosophie tritt im Zeitalter des Realismus eine Geschichtsforschung und Geschichtsbeachtung, der es nicht so sehr um das letzte Telos der Geschichte, sondern um die nüchternen Fakten und Realitäten geht. Dieses Zeitbewußtsein hatte unter den Theologen seinen gültigsten Ausdruck gefunden in Albrecht *Ritschl*. Hier wurde in der bewußten Abkehr von aller Metaphysik und Spekulation, in der Abkehr vom Geiste Hegels (so wandten sich Ritschl selber von seinem Lehrer Baur, viele seiner Schüler dann vom Einfluß Biedermanns ab), in der entschlossenen Hinwendung zur Ethik, zugleich ein neues Verhältnis zur Geschichte gewonnen. Der Realismus dieser Zeit glaubte hier gerade in der Geschichtlichkeit der Offenbarung und der christlichen Kirche den Erweis ihrer Wahrheit zu sehen. Zugleich erlebte die Theologie den ungeheuren Aufschwung ihrer historischen Disziplinen. Die markanteste Verkörperung der theologisch-historischen Wissenschaft in der ganzen Fülle ihrer Erkenntnisse, Beziehungen und Möglichkeiten war sicher Adolf v. *Harnack*. Allerdings wird es gerade bei ihm deutlich, daß bei aller Abkehr von der idealistischen Geschichtsphilosophie und bei aller betonten Voraussetzungslosigkeit dieser Geschichtsbetrachtung doch gewisse theologische Voraussetzungen selbstverständlich übernommen und als Maßstäbe des historischen Urteils gebraucht werden: der Glaube, daß das Christentum sich reduzieren lasse auf seinen wahren Kern, die «Religion Jesu», die Botschaft der Vaterliebe Gottes und der Gotteskindschaft der Menschen, und die «Ethik Jesu», die identisch ist mit den tiefsten Anliegen der Humanität, – der Glaube schließ-

lich, daß es mit der Entwicklung der Menschheit immer weiter vorwärts und aufwärts gehe.⁵

Um 1900 begann dann eine jüngere Generation von Theologen das Feld zu beherrschen, die selber in der Erforschung des Christentums und seiner geschichtlichen Zusammenhänge ihr Lebenswerk gefunden hatten. Die ganze Welt der außerchristlichen Religionsgeschichte hatte sich vor ihnen aufgetan. Sie konnten die biblische Offenbarung nicht mehr als ein isoliertes Faktum betrachten. Sie spürten überall den geistes- und sozialgeschichtlichen Verflechtungen nach. So rangen sie mit der Frage nach der «Absolutheit des Christentums». So wurde ihnen die Geschichte selbst zum Problem. In der überragenden Gestalt von Ernst *Troeltsch* hat die bleibende Leistung, aber auch das Suchen und Fragen der sogenannten religionsgeschichtlichen Schule ihre eindrucklichste Verkörperung gefunden. Hier waren die theologischen Fragestellungen eines Jahrhunderts zu einem vorläufigen Ende gekommen.

Wir haben nun aber noch eine Linie des theologischen Denkens über die Geschichte zu verfolgen, deren Einfluß auf Ragaz und den religiösen Sozialismus auch von besonderer Bedeutung ist. Etwas abseits von der großen Heerstraße treffen wir da eine Gruppe von Theologen, die für sich in Anspruch nehmen, daß sie bewußt ihr Denken nicht am Zeitgeist, sondern an der Bibel orientieren wollen. Hier steht nicht die Geschichte im allgemeinen, sondern die Heilsgeschichte, die Offenbarungsgeschichte im Mittelpunkt. Allerdings ist auch bei diesen Denkern, beim einen stärker, beim andern schwächer der Einfluß der zeitgenössischen Geschichtsphilosophie unverkennbar.⁶ Im Bewußtsein der Späteren war es vor allem Joh.

⁵ «Wenn wir dann auf den Gang der Geschichte der Menschheit blicken, ihre aufwärts sich bewegende Entwicklung verfolgen und strebend und dienend die Gemeinschaft der Geister in ihr aufsuchen – so werden wir nicht in Überdruß und Kleinmut versinken, sondern wir werden Gottes gewiß werden, des Gottes, den Jesus Christus seinen Vater genannt hat, und der auch unser Vater ist.» (Das Wesen des Christentums, 1900, p. 189).

⁶ Ein Darsteller dieser besonderen theologischen Schule kann mit Recht sagen: «Erst mit der Entdeckung des modernen Geschichtsgedankens konnte auch der vorher noch tastende Gedanke der Heilsgeschichte völlig durchbrechen. Das 'Jahrhundert der Geschichte' wurde auch das Jahrhundert der heilsgeschicht-

Albr. Bengel, der die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise der Offenbarungswahrheit begründet hat.⁷ Bengels Exegese und Dogmatik wendet sich vom pietistischen Individualismus bewußt der «Gesamthaushaltung» Gottes zu. Er will die «unvergleichliche Nachricht von der göttlichen Ökonomie bei dem menschlichen Geschlecht vom Anfang bis zum Ende aller Dinge» verkünden. C. A. Auberlen hat es an Bengel rühmen können, «daß er den Protestantismus von der individuellen religiösen Auffassung des Christentums zur geschichtlich-kosmischen Auffassung desselben weiterführte und daß er dem Chiliasmus in der Kirche Bahn machte.»⁸ Daß Bengels apokalyptische Berechnungen sich als falsch erwiesen, hat die Wirkung seiner Gedanken nicht beeinträchtigt, die die Reichsverkündigung und die eschatologische Hoffnung des Neuen Testaments in einer gegenüber Reformation, Orthodoxie und Pietismus ganz neuen Lebendigkeit aufnahmen. In der Nachfolge Bengels, aber auch stark von Jakob Böhme beeinflusst, hat Fr. Chr. Oetinger aus der Bibeltheologie seines großen Lehrers eine eigentliche «*philosophia sacra*» gemacht. Aus seiner Naturphilosophie überträgt er die Grundidee des organischen Lebens auf die Betrachtung der biblischen Offenbarung. So ist für ihn die Erlösung Wirkung einer von der himmlischen Menschheit Christi ausgehenden, alles umgestaltenden Lebenskraft. Seine Zukunftshoffnung hat kosmische Ausmaße, umspannt die ganze Natur und die ganze Geschich-

lichen Theologie. Beide Wirklichkeitserfassungen entwickelten sich in reicher gegenseitiger Befruchtung. Heilsgeschichtliche Erkenntnisse gaben einen kräftigen Anstoß zur Erfassung des Gedankens überhaupt. – Die anhebende Geschichtsphilosophie aber schenkte der offenbarungsgeschichtlichen Theologie bedeutende Weitung des Gesichtskreises und die Klarheit der Methode.» (G. Weth, *Die Heilsgeschichte, Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus*, IV, 2, 1931, p. 14).

⁷ Direkte Zusammenhänge der Schwabenväter des 18. Jahrhunderts mit der Foederaltheologie des Cocceius, wie sie Schrenk vermutet hat, sind wohl nicht nachzuweisen, obwohl die Verwandtschaft mancher Gedankengänge nicht zu verkennen ist, cf. G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus*, vornehmlich bei Johannes Cocceius, 1923, und Weth, a. a. O., p. 18 f.

⁸ Auberlen, *Die göttliche Offenbarung I*, p. 290 und 296, zit. bei Weth, a. a. O., p. 19.

te.⁹ Auch für Gottfried *Menken* ist die heilige Geschichte Gottes mit der Menschheit die grundlegende Tatsache des Glaubens. Auch er redet darum vom Reich Gottes als dem Grund und Ziel des Glaubens. Das Reich Gottes ist ihm die über das ganze Universum sich erstreckende Theokratie. Gott will, daß es anders und besser werde auf Erden.¹⁰ Menken hat immer wieder betont, daß es in der Bibel nicht um eine Lehre, sondern um eine Sache, eine Realität, eben um Gottes Reich gehe. Das göttliche Walten in der Weltgeschichte bleibt dunkel, solange uns nicht durch die Schrift die Augen geöffnet werden für den Heilsplan Gottes, der auch die ganze Weltgeschichte einschließt. So ist es Menkens Programm, die Wahr-

⁹ Obwohl von den Schwabenvätern ganz unabhängig, gehört doch in diesen Zusammenhang der Zürcher Joh. Jak. Heß. (cf. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, IV, p. 192 ff., Weth, a. a. O., p. 26 f., Wernle, Der schweiz. Protestantismus im 18. Jh., III, p. 317 ff.). Heß war einer der ersten, der ein «Leben Jesu» geschrieben hat und steht damit am Anfang einer langen Reihe, da ja die biographische Darstellung Jesu zu den charakteristischen, in immer neuen Ansätzen, Beleuchtungen und auch Wiederholungen versuchten Unternehmungen der Theologie des 19. Jahrhunderts gehört hat (cf. Schweitzer, Geschichte der Leben Jesu-Forschung, p. 28 f.). Heß ist theologisch originell aber vor allem dadurch, daß er die Bibel gelesen hat als die Urkunde der fortlaufenden Offenbarung des Heilsplans, den Gott mit seinem Volk vorhat und durchführt. Es ist der biblische Begriff des Reiches Gottes, der im Mittelpunkt des Denkens von Heß steht. Das hat er als eine große Neuentdeckung empfunden und ist es wohl weithin auch gewesen. Die Offenbarung ist für ihn die zusammenhängende Geschichte Gottes mit den Menschen, mit dem Volk Israel im Alten Testament, mit dem neuen Gottesvolk derer, die an Christus glauben, im Neuen Testament. Es ist die wahre Theokratie, die in der Geschichte nach Gottes Plan zur Vollendung kommen soll. Aufgabe der Dogmatik ist es, diesen Plan und Zusammenhang der Geschichte Gottes mit den Menschen darzustellen. Vom zentralen Gedanken dieses einheitlichen göttlichen Plans, der auf die fortlaufende Verwirklichung des Reiches Gottes hinzielt, aus ist auch die Bibel als Einheit zu verstehen. In diesem so verstandenen Bibelglauben wurzelt die feste und ruhige Haltung, in der Heß als Antistes das Schifflein der Zürcher Kirche durch die stürmischen Fluten der Revolutionswirren und die großen politischen Umwälzungen der napoleonischen Zeit hindurch gesteuert hat.

¹⁰ «Himmel und Erde warten auf eine Theodizee von der Hand dessen, der Himmel und Erde gemacht hat.» (zit. bei K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 1947, p. 479).

heit des Christentums allein aus der Bibel zu schöpfen. So hat er auch die Einheit der Bibel in der von Gott gewirkten Heilsgeschichte gesehen. – Schwer zu messen ist der Einfluß, den Joh. Georg *Hamann* auf die Geschichtstheologie des 19. Jahrhunderts gehabt hat. Die völlig unsystematische, oft dunkle und rätselhafte Art, wie er seinen tiefsinnigen Gedanken Ausdruck verliehen hat, trug wesentlich dazu bei, daß Hamann von Mit- und Nachwelt nur als ein genialer Einzelgänger und Außenseiter betrachtet wurde. Und doch hat gerade er zu einem vertieften Verständnis der Geschichte wichtiges beizutragen. Auch für ihn ist die Geschichte göttliche Offenbarung, aber nun in dem Sinn, daß sie auf Schritt und Tritt Weissagung einer höheren Welt, Symbol des Ewigen ist. Die Offenbarung verhüllt sich in der Geschichte in menschlich-irdischer Gestalt. Die Erkenntnis ihrer wahren Bedeutung, die Auflösung ihrer Zeichen und Symbole aber ist dem gefallen Menschen verhüllt und verborgen. Das lebendige Gotteswort der Bibel allein ist direkte Offenbarung und erschließt auch die verborgene Offenbarung der Geschichte dem glaubenden Menschen. Erst in diesem Licht können die Gottestaten in der Geschichte erkannt werden. Luthers Glaube an das Walten des verborgenen Gottes in der Geschichte, aber auch mystische Gedanken und allerlei Einflüsse der Zeit klingen bei Hamann an. Herder hat vieles von ihm gelernt und aufgenommen. Aber auch in pietistischen Kreisen hat er weitergewirkt.

Es war der Erlanger J. Ch. K. *Hofmann*, der die Heilsgeschichte zum Zentralbegriff seiner Theologie machte. Die Heilsgeschichte ist für ihn ein «Tatbestand», der zuerst einmal erfahren wird in der persönlichen Wiedergeburt, dann aber seine Bestätigung findet in der heiligen Schrift und in der Geschichte der Kirche.¹¹ Hofmann will damit nicht den Sub-

¹¹ «Das Christentum hat ein dreifaches, von der wissenschaftlichen Tätigkeit des Theologen unabhängiges Dasein in dem unmittelbaren Tatbestand der Wiedergeburt des Christen, in der Geschichte und dem Bestand der Kirche und in der Heiligen Schrift.» (zit. bei Weth, a. a. O., p. 83) «Ich der Christ bin mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft.» (zit. bei Barth, a. a. O., p. 555) «So findet der Theologe in der Tatsache der Wiedergeburt die ganze heilige Geschichte ihren wesentlichen Ergebnissen nach zusammengeschlossen.» (zit. bei Weth, a. a. O., p. 88).

jektivismus einer reinen Bewußtseinstheologie vertreten, sondern es geht ihm darum, den «Tatbestand» der gottgewirkten Heilsgeschichte aufzuweisen, dort wo er nach seiner Meinung zuerst und vor allem aufgewiesen werden muß, nämlich eben in der persönlichen Heilserfahrung, im Erlebnis der Wiedergeburt.¹² Die individuelle Heilsgeschichte ist eingefügt in die universale Geschichte Gottes mit der Menschheit. Von der individuellen kann und muß auf die universale Heilsgeschichte geschlossen werden. Der Geschichtsverlauf wird als organische Entwicklung gesehen, die einmündet in die ewige Vollendung. Die ganze Geschichte ist zugleich Weissagung und Erfüllung. In Christus, dem «urbildlichen Weltziel», ist die Gemeinschaft Gottes und des Menschen geschichtlich verwirklicht. Diese Gemeinschaft als Zweck der ganzen Heilsgeschichte verwirklicht sich von Christus her in der persönlichen Heilserfahrung des Gläubigen, sie verwirklicht sich aber auch stufenweise in der Menschheitsgeschichte bis zur endgültigen Vollendung. Die Bibel liest und erforscht Hofmann (der einen Hauptteil seiner Arbeit auf die Exegese verwendet hat) als das literarische Dokument der Heilsgeschichte. Seine Auslegung geht dahin, jedem Wort und jeder Tat ihren Ort und Sinn in der heilsgeschichtlichen Entwicklung anzuweisen.

Die spezifisch württembergische Geschichtstheologie hat in Johann Tobias *Beck* einen neuen, besonders kräftigen und originellen Vertreter gefunden. Ihm ist der Ausgangspunkt allen Denkens über Offenbarung und über Geschichte das Reich Gottes, das er versteht als «Lebenssystem», als «überweltliche Lebensmacht», als gottgewirkten Organismus. Das Reich Gottes ist die große göttliche Realität, eine Welt allumfassender Gerechtigkeit. Von dieser ewigen Welt her eröffnet sich innerhalb der Menschheitsgeschichte die besondere Heilsgeschichte. Da bringt Christus der Menschheit das Heil, die Gerechtigkeit, die geistleibliche Neuschöpfung, die in der Ewigkeit ihre Vollendung finden wird. Auch die

¹² «Die Theologie ist Selbstaussage... nicht des Christenstandes, wie er etwa in mir und sonderlich sich gestaltet hat, sondern des Tatbestandes jenes Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit, wie es den Christen zum Christen macht, habe ich zu erkennen und auszusagen. Ich habe von dem allem abzusehen, was an demselben Individuelles von meiner Seite hängt.» (zit. bei Weth, a. a. O., p. 89).

Rechtfertigung ist so nicht bloß forensisch zu verstehen, sondern als dynamischer Lebensakt Gottes, der neues moralisches Leben schafft. Bezeichnend für Beck war seine Auffassung der Offenbarungsgeschichte als Organismus. Er holt hier seine Analogien aus dem Bereich der Natur. Es waltet in der Heilsgeschichte eine immanente Teleologie. Beck stand aller kirchlichen und missionarischen Betriebsamkeit sehr kritisch gegenüber. Es ist die göttliche Ökonomie, die die Heilsgeschichte an ihr Ziel führt, nicht menschliches Planen und Organisieren.¹³

Aus dem württembergischen Pietismus kommt auch *Johann Christoph Blumhardt*. Bei ihm fehlt aber jegliches spekulative Interesse. Ihm geht es nicht um systematische Besinnung auf das Wesen der Offenbarung oder auf das Walten Gottes in der Geschichte. Ihm war in den für ihn entscheidenden Jahren des «Kampfes» in Möttlingen die überwältigende Gewißheit der lebendigen und gegenwärtigen Siegermacht Jesu Christi geschenkt worden. Sein theologisches Denken war von früh an geprägt gewesen von der starken Sehnsucht nach Erweisen der realen Gegenwart Gottes. In dieser Sehnsucht wurde er nie müde, immer von neuem zu beten um eine neue Ausgießung des heiligen Geistes. So bekam sein Wirken in Möttlingen und Boll dadurch sein ganz besonderes Gepräge, daß da nicht in erster Linie zurückgeblickt wurde auf Gottes Taten in der Vergangenheit, in der biblischen Offenbarungszeit, sondern vorwärts auf die Zukunft Christi. Nicht die Vollendung eines der Weltgeschichte immanenten Prozesses sah er im kommenden Gottesreich, sondern ganz schlicht die Erfüllung alter biblischer Verheißung. Auf Gottes Kraft und auf Gottes Wort hat er sich verlassen, von Gott hat er neue große Taten erwartet. So fühlte er sich an der Pforte der prophetischen Zeit.¹⁴ So sah

¹³ C. A. Auberlen ist als Schüler Becks in seiner Theologie auch ganz universalistisch-geschichtlich ausgerichtet. Es geht in der christlichen Verkündigung nicht nur um Buße und Vergebung, sondern um das Reich Gottes. Durch Christi Auferstehung (deren Bedeutung er in der protestantischen Theologie viel zu wenig betont sieht) ist im Christentum das neue ethisch-metaphysische Prinzip des in Gott vollendeten Daseins hergestellt. Das ist die Verwirklichung der Idee der Menschheit. (cf. Weth, p. 98). Christenleben und religiöse Menschheitsgeschichte stehen in Analogie. «Die Prinzipien der individuellen Heilsordnung sind zugleich die der universalen Heilsgeschichte.» (zit. bei Weth, a. a. O., p. 102 f.).

¹⁴ cf. *Ausgewählte Schriften*, ed. Otto Bruder, II, p. 40.

er in der Reformation ein neues Kommen des Herrn, das sich aber seither wieder verzogen habe, da die rechte Zukunftshoffnung der Christenheit fehlt. So glaubt und hofft er, daß jetzt die Zeit sei, wo ein neuer Strom von oben, von Gott her, die Welt erfaßt.¹⁵

Viel stärker als sein Vater trägt *Christoph Blumhardt der Jüngere* gerade in seinem Denken über die Geschichte und die Zukunft des Gottesreiches den Stempel seiner Zeit. Das gilt vor allem von seiner mittleren Lebenszeit, also von der Zeit, in der er für den religiösen Sozialismus von größter Bedeutung gewesen ist. Es könnte unschwer mit Zitaten aus seinen Predigten und Andachten dieser Zeit ein Bild gezeichnet werden, das ihn als typischen Vertreter eines unentwegten christlichen Fortschrittsglaubens zeigen würde. Manches Wort von ihm wäre anzuführen, in dem er in den idealen Tendenzen der Zeit, in der Ausbreitung humanitärer Gesinnung, in der Friedensbewegung, vor allem auch im Sozialismus, neue Gottesoffenbarung, «Fleischwerdung des heiligen Geistes» deutlich und sichtbar glaubte feststellen zu können. Sehnsüchtiges Warten auf die Erfüllung biblischer Verheißungen verbindet sich mit dem freudigen Bewußtsein, daß die Zeichen der Zeit darauf hinweisen, wie Gott heute in ganz besonderer Weise in der Menschheit am Werke ist.¹⁶ Was Kutter und Ragaz

¹⁵ «Lernet mit mir beten, daß dieser Strom abermals und noch völliger und umfassender komme durch die ganze Welt hin, bis alles so steht, daß der Herr sagen kann: Ich komme!» (Ausgewählte Schriften II, p. 214). -

¹⁶ «Das Reich oder das Ziel, auf welches die Menschen hingeführt werden von Gott, das größte Völkerziel, das Christus vorausverkündigte, das ist nahe, es ist näher, als es zur Apostelzeit war. In der Apostelzeit sah man es nahe im Geist, heute im Fleisch. Damals hat man es in den Himmel kommend gesehen, heute sieht man es auf Erden. Heute sehen wir Wirken Gottes in Menschen, von denen wir es nie erwartet hätten... Wenn ein heutiger moderner Mensch auftreten will, ein im heutigen Geist lebender Mensch, muß er ein *Mensch* sein, er muß über alle Völker hinschauen können, muß für alle Menschen Gutes schaffen wollen und für alle Menschen Gutes wünschen. Ein Deutscher kann nicht mehr über England oder Frankreich fluchen, und ein Engländer nicht über Deutsche, und wir können nicht in Afrika die Leute totschiessen, – wir müssen Mensch sein zu allen Menschen und müssen Gutes wollen unter allen Heiden, wir müssen das Reich wollen unter allen Klassen, *wir müssen*, wir können nicht anders, wenn wir nicht ganz zu den ungebildetsten Menschen gehören wollen.» (Predigten, Andachten und Schriften, ed. Lejeune, III p. 411 f., 19. 11. 1899). «Es ist auch jetzt eine Wunderzeit ange-

später jeder auf seine Weise sagten, was dann das besondere Pathos der religiös-sozialen Bewegung ausmachte, das hat Blumhardt schon um die Jahrhundertwende verkündet: daß Gottes neue Offenbarung heute auch ganz neue Wege gehe, daß außerhalb der Kirche draußen in der Welt heute von Gott her das Entscheidende geschehe.¹⁷ So wird die ganze Geschichte als Heilsgeschichte, als Offenbarungsgeschichte, als Reichsgottesgeschichte gesehen.¹⁸ Blumhardt hat die Entwicklung des Reiches Gottes öfters im Schema eines naturhaften Wachstums beschrieben. Und doch schöpft er den Optimismus, mit dem er in Gegenwart und Zukunft blicken kann, nicht aus dem hochgemuten Selbstgefühl der modernen Zeit,

brochen – das kann man einfach nicht leugnen. Und zwar ist es ganz plötzlich gekommen: vor dem Jahr 1843 hat kein Mensch daran gedacht... Daher sage ich auch immer: Der Bengel hat mit seiner Prophezeiung recht gehabt, wenn auch nicht genau dem Jahr nach, aber doch haben in den letzten 30 Jahren Entwicklungen angefangen, daß die Christenheit jetzt innerlich und äußerlich anders gestellt ist... die Zeiten rücken vor, und ehe man sich versieht, geschehen Taten Gottes, wie zu Lebzeiten der Apostel... Früher hatte man ja auch manches erlebt, aber man hatte noch nie so den Eindruck, daß es aufs Ende hin geht, der eigentliche Reichsgottesgedanke war nie klar, während jetzt die verkehrtesten Erscheinungen das Königreich Jesu auf die Fahne schreiben – in der Heilsarmee zum Beispiel sehen wir eine solche Karikatur des Königreiches Jesu. Das alles zeigt, wie sich's aufs Ziel hin regt. – (a. a. O. I, p. 353 f., 25. 1. 1887) «Ich möchte keinen Sozialdemokraten verachten, es treibt ihn doch der Gedanke des Fortschritts, das darf man nicht verachten, das ist von Gott. Und es ist ganz merkwürdig, wie gerade mit dem Christentum dieser Fortschrittsgedanke gekommen ist... Wo ein bißchen Christentum ist, da gärt es... wir müssen deswegen Fortschrittsleute sein, nur rechte, im Einklang mit dem Willen Gottes, der auch ein Neues schaffen will. – (a. a. O III, p. 105, 7. 3. 1898).

¹⁷ «Offenbart sich denn Gott nicht als der Lebendige? Ich meine, noch nie habe sich Gott so lebendig geoffenbart wie heute. In welcher Zeit ist uns soviel von dem Wesentlichen Gottes ins Herz hineingeflossen wie heute? Wie hätte doch ein Apostel Paulus gejauchzt, wenn er hätte den Gedanken fassen dürfen: Niemand darf mehr Krieg führen, ohne sich dem Urteil der Welt auszusetzen! Ist das nicht eine Offenbarung Gottes? Zeigt das nicht das Wesen Gottes lebendiger als in früheren Zeiten? Gott hat sich früher geoffenbart in Klöstern und Kirchen – ohne die Klöster und Kirchen hätten wir heute gar keine Erkenntnis von Jesus. Aber höher schätze ich heute das Reden Gottes unter den Völkern, das Sich-Bewegen der Geister in gewissen Gedanken des Rechten und des Guten und des Menschlichen, das Reden Gottes für alle, für Juden, Heiden und Christen – das

sondern aus seinem starken, getrosten Gottesglauben. In der späteren Zeit seines Lebens, nach seinem Rückzug aus der Politik, ist dies Zentrum seines Glaubens und Hoffens wieder viel stärker in den Vordergrund getreten. Mitten in einer glaubensschwachen Zeit traut es Blumhardt Gott zu, daß er auch heute am Werk ist, daß er auch heute in der Menschenwelt Wunder wirkt. So gehen ihm die Augen auf für soviel Gutes, für soviel echten Fortschritt in seiner Gegenwart, worin er Gottes Hand spürt. Sein Blick bleibt dabei immer auf die Zukunft, auf die Vollendung des Gottesreichs hin gerichtet. Aber mehr als sein Vater glaubt er hier und dort schon deutliche Anzeichen des Kommenden, des Neuen zu erkennen.

internationale Reden Gottes heute ist mir größer als alles, was Abraham und Mose und die Apostel erfahren haben: Heute redet Gott groß, heilig, wahrhaftig, gnädig für die ganze Welt.» (a. a. O. III, p. 118, 16. 4. 1898). «Die Zeit rumort – er kommt, der Geist! ich bete nicht mehr darum, weil ich ihn schon sehe. Aber er kommt von einer andern Seite her, heute ist's natürlich anders als zur Apostelzeit – es ist heute eine total andere Welt. Darum machet euch gefaßt: Es kommt etwas, allerdings höchst wahrscheinlich zum Ärger für alle, die es nicht verstehen. Ich bin verpflichtet, das zu sagen. Darin hat mein Vater den größten Fehler gemacht, daß er geglaubt hat, nach 2000 Jahren sei's noch gleich wie zur Zeit der Apostel, wie's auch heute Leute gibt, die meinen, sie müssen eine apostolische Gemeinde gründen. Damals ging's von einer kleinen Spitze aus und verbreitete sich tütenhaft in der Welt. Einige waren es, zu denen gesagt wurde: Gehet ihr in alle Welt! – von einem kleinen Punkt aus ins Große... Heute wird des Geistes Kraft oder das Wort Christi wirken von der Welt ins Stübchen herein. Und da erlaubt mir, es zu sagen: es ist mir doch eine Freude, daß sämtliche Diplomaten heute an der Friedenskonferenz zusammen sitzen, wenn auch wohl nicht viel Praktisches dabei herauskommt. Aber zum ersten Mal Frieden hören, das ist mir etwas von Gott selber... Nun müssen sie hinsitzen und sagen: eigentlich ist's ein Unsinn, daß wir Krieg führen, – wollen wir das wirklich? Ich sage: das kommt eben durch das Schaffen Gottes für Christus durch den Geist, der auch uns in alle Wahrheit leitet, der uns erinnern wird an das, was Jesus gesagt hat, der die Welt richten und strafen wird, daß sie weiß, was Christus ist. Ja, *sie müssen*, – ohne daß sie an Christus glauben, müssen sie seinen Willen tun und zuletzt wird Christus als der ihnen erscheinen, von dem heute alles Gute ausgeht, der für alles den Willen Gottes gebracht hat, des Vaters Willen getan hat und nichts anderes, und der auch will, daß wir des Vaters Willen tun.» (a. a. O. III, p. 306 ff., 21. 5. 1899).

¹⁸ «In Jesus hat das Reich Gottes angefangen, und er ist nicht einer, der im Himmel sitzt und sich nicht regt, weil es ausgemacht ist, erst in 2000 Jahren werde er wiederkommen. Nein, in Jesus hat es angefangen und in Jesus geht es fort, ob

In der ersten Zeit seines Wirkens ist seine Verkündigung noch vor allem getragen von der sehnstüchtigen Hoffnung nach neuen Erweisen der Macht und Gnade Gottes.¹⁹ Wohl kann er in dem, was sein Vater in Möttlingen und Boll erlebt hat, den Anbruch einer neuen Gotteszeit sehen.²⁰ Aber noch betont er, daß Gottes Walten in der Geschichte verborgen bleibe.²¹ Später hat Blumhardt viel direkter die Linie des Fortschritts, die er in der Geschichte seiner Zeit zu erkennen meinte, mit der Linie des göttlichen Walten und Planens gleichgesetzt.²² In aller Bewegung, in aller Auflehnung gegen starre geistige, gesellschaftliche, politische Ordnung sieht er Gottes lebendigen Geist am Werk. Das ist ihm das

du es merkst oder nicht, das Göttliche ist allezeit bereit, es fragt sich aber, ob du bereit bist?... Wir werden noch einmal eine Bibel bekommen, es wird noch einmal gesagt, wie die Zeit verlaufen ist, und so wird uns einmal Licht gegeben werden vom Tod der Apostel an bis dahin, wohin wir dann gekommen sein werden. Dann werden wir sehen, daß die Apostel recht hatten: daß die Zukunft Christi nahe war, und daß sie mit gewissen Ereignissen begonnen hat schon in damaliger Zeit, und daß sie fortgegangen ist, und daß alles, was in der Christenheit Wert hat, nur mit dem Heiland selbst, mit seiner Person zusammenhängt, daß wenn überhaupt etwas geschehen ist, allemal etwas von seiner Zukunft, von seinem Kommen mitgewirkt hat.» (a. a. O. II, p. 556 f., 24. 11. 1895). «Ewiges Leben heißt gar nichts anderes als ein Leben, das sich entwickeln darf, das nicht stockt. Stockendes Leben, das ist unewiges Leben. Sich entwickelndes Leben, fortschreitendes Leben ist das ewige Leben.» (a. a. O. III, p. 209 f., 26. 12. 1898). «Wenn Gott die Welt liebt und seinen Sohn gibt, und der Sohn ist in den Himmeln, und auf Erden ist nichts, dann ist die ganze Sache gleichsam in Stillstand gestellt. Ich empfinde es immer wie eine Schmach für den lieben Gott, daß wir so einzig im Heiland die Liebe Gottes sehen, so absolut einzig, und die Fortsetzung dieser Pflanze, wenn ich dies Bild brauchen darf, kommt nicht ins helle Wachstum. Wir müssen wieder «Immanuel» sagen, «Gott mit uns», in dem Sinn, daß es dann heißt: Also *alle* Welt!» (a. a. O. III, p. 212, 27. 12. 1898). «Wenn Christen in der Entwicklung bleiben, dann bleiben sie lebendig. Was sich entwickelt, stirbt nicht, nur was stillsteht, das hat seinen Tod, was aber fortschreitet, das steht in ewigem Leben. Solchen sich entwickelnden und fortschreitenden Menschen bleibt die Kindschaft, die kann ihnen nicht genommen werden.» (a. a. O. III, p. 374, 28. 10. 1899).

¹⁹ cf. a. a. O. I, p. 201, 265, 348 f., 368, II, p. 394, 579).

²⁰ cf. a. a. O. I, p. 353 f.

²¹ cf. a. a. O. I, p. 193

²² cf. a. a. O. III, p. 408 ff., 105, 184, 309, 374, 424, 118, 236, 198, 306 ff.

eigentliche Wesen des Christentums, daß es immer wieder zu heilsamer Unruhe und Erneuerung der Welt kommt. Darum ist ihm nicht nur die Reformation, sondern auch die französische Revolution eine Etappe in der Entwicklung des Gottesreiches auf Erden.²³ Darum stellt er sich voll Vertrauen in die Arbeiterbewegung, in die Sozialdemokratie hinein: dort sind Reichsgotteskräfte am Werk.²⁴ Darum geht sein Glaube an Gottes lebendiges Wirken auch weit über alles Kirchentum hinaus. Die Heilsgeschichte ist ihm nicht ein ausgesparter besonderer Bezirk in der Weltgeschichte.²⁵ Die ganze Geschichte ist Jesusgeschichte.²⁶ So spricht er vom «Allerweltschristentum», das schon sein Vater gegenüber allem bloßen Kirchenchristentum verkündet habe.²⁷ So ruft er zum aktiven Einsatz, zum Dienst, zur Bereitschaft für Gottes Reich. So muß sich ihm das Reich Gottes vor allem auch verwirklichen in einem neuen Geist und einer neuen Gesellschaftsordnung.²⁸ So hat Blumhardt unzähligen angefochtenen und suchenden Menschen die rechte seelsorgerliche Hilfe schenken können, indem er ihnen zeigte, wie sie mit ihrer Lebensgeschichte, mit ihren Sorgen, Fragen und Problemen teilhaben dürften an der großen Geschichte Gottes mit uns Menschen, an der Geschichte, die im Zeichen des Sieges und des Kommens Jesu steht.²⁹ So hat er vielen die Welt der Bibel, in der er ganz verwurzelt war und aus der er immer wieder sein Bestes schöpfte, wieder neu lebendig gemacht, So ist es weithin auch durch ihn zu neuer Unruhe und neuer Bewegung in einer stagnierenden und aufgespaltenen Kirche gekommen. So ist es wesentlich von ihm aus auch zu einer Neubesinnung in der Theologie gekommen. So hat er maßgebend auch auf Leonhard Ragaz eingewirkt.

In seinen früheren Schriften steht allerdings Ragaz noch weithin auf einem andern Boden, wenn auch manches hier schon anklingt, was dann

²³ cf. a. a. O. III, p. 13 f., IV, p. 113, 161, 188, 259.

²⁴ cf. a. a. O. III, p. 105

²⁵ cf. a. a. O. II, p. 370, 362, 431

²⁶ cf. a. a. O. I, p. 267, II, p. 556 f., III, p. 408 ff., IV, p. 391 f.

²⁷ cf. a. a. O. III, p. 414, IV, p. 83

²⁸ cf. a. a. O. III, p. 342, 366, 404 f., 416

²⁹ cf. a. a. O. I, p. 354

später erst seine rechte Füllung bekommt. In seinem Vortrag über «Das Evangelium und die moderne Moral», den er 1898 vor der schweizerischen Predigergesellschaft in Chur gehalten hat, beurteilt er die naturwissenschaftliche Entwicklungslehre durchaus positiv. Die Geschichte der Menschheit ist ihm gottgewollte Höherentwicklung gottgegebener Anlagen. Er schließt sich Kaftan an: «Der Mensch wird Mensch nur in der Geschichte», und fährt fort: «aber was ist Geschichte anders als Gottes Offenbarung? Geschichte ist die geistige Schöpfung oder, um Lessings Wort zu brauchen, die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts aus Wildheit und Stumpfheit zur Gotteskindschaft.»³⁰ Es liegt ihm daran, die Meinung zu widerlegen, Jesu Ethik sei zeitbedingt und entspreche dem modernen Denken nicht mehr. Jesus darf nicht nur aus seinen eigenen Worten beurteilt werden, sondern nach dem Geist. Dazu gehört vor allem die geschichtliche Weiterentwicklung seiner Gedanken. Die moderne Ethik ist die legitime Weiterentwicklung der Ethik Jesu. Erst die christliche Geschichte entfaltet die ganze Wahrheit, die Jesus in die Welt brachte.³¹ Die ganze Geschichte ist voll göttlicher Offenbarungen. So schreibt Ragaz in seinem Nachruf auf Lipsius³²: «Für den Glauben ist die ganze Welt Gottes voll, ein großes Reich seiner Offenbarung, deren Gipfel Jesus Christus ist.»

Mit dem ganzen kräftigen Pathos des freisinnigen Patriotismus redet er in seiner Festpredigt zur Calvenfeier 1899 davon, «was Gott durch den Mund der Geschichte zum Bündnervolk redet». «Die Geschichte eines Volkes ist ein mächtiges Wort Gottes.» «Die Stürme und Wetter der Geschichte sind seine Stimme und im stillen Wehen freundlicher Friedens-

³⁰ Das Evangelium und die moderne Moral, p. 29.

³¹ «Das größte Ereignis dieser Geschichte ist die Reformation. Sie hat die Ethik Jesu entschlossen in freudig weltbejahendem Sinne ausgebaut, ohne ihr den Ewigkeitsernst zu nehmen. Sollte diese Geschichte uns verloren sein? War sie nicht von Gott gemacht? Kann man nicht sagen: Wenn auch andere Helden der Weltgeschichte erst in Jahrtausenden die Fülle ihres Gehalts entfaltet haben, sollte das nicht umso mehr bei Jesus der Fall sein? Ist die Geschichte nicht der Paraklet, den Jesus nach dem Johannesevangelium verheißen hat? Glauben wir nicht an den heiligen Geist, der sie regiert?» (Evangelium und moderne Moral, p. 75).

³² Schweiz. Protestantenblatt, 1892, p. 373.

zeiten wandelt er einher. Wohl den Völkern, die dieses Wort Gottes hören und verstehen.»³³ Von den mächtigen Offenbarungen Gottes in der Bündn-
 nergeschichte geht er aus, um das Bündnervolk seiner Tage mit propheti-
 schem Ernst an seine sittlichen Pflichten zu mahnen. Gott und Vaterland
 gehören unlöslich zueinander. Das haben die festlichen Tage jenes vater-
 ländischen Gedenktages ihm erneut gezeigt. «Es war uns, als ob wir einer
 Offenbarung gewürdigt worden, einer Offenbarung Gottes im Vater-
 land.»³⁴ – In seiner Basler Antrittspredigt redet Ragaz davon, daß «die
 geschichtliche Entwicklung der Menschheit ihre große Bestimmung und
 eine führende Erzieherhand offenbart.»³⁵ Aus dem Bewußtsein, daß Gott
 heute in der Geschichte unserer Zeit neu rede, entwickelt der neu gewählte
 Münsterpfarrer sein Programm, über die alten Parteiformen hinaus zu
 neuen Fragen und neuen Kämpfen vorzustoßen. – Im gleichen Jahr nimmt
 er im Protestantenblatt Stellung zum Burenkrieg. Wir spüren daraus, wie
 ihm Gottes Walten in der Geschichte, angesichts der Niederlage der Buren
 zum quälenden Problem wird.³⁶ – In der Predigt zum Maurerstreik im
 April 1903 taucht zum ersten Mal mit aller Kraft und Deutlichkeit der
 Gedanke auf, daß die soziale Bewegung, «die einen Riesenschritt vor-
 wärts in der Menschwerdung des Menschen» bedeutet, «zugleich eine neue

³³ O Land, höre des Herrn Wort! p. 4.

³⁴ *ibid.*, p. 20.

³⁵ «Da wo der Weg der Geschichte die Höhe erreicht, steht Jesus Christus. Jesus
 beginnt aufs neue die Welt zu gewinnen. So bleibt die Bibel der Jungbrunnen
 der tiefsten Offenbarungen, welche der Menschheit geworden sind. Aber die *ganze*
 Welt ist Gottes, des Lebendigen, Wort. Die tiefste Quelle unseres Glaubens ist
 die Erfahrung, Geh auf den Grund deiner Seele, ihr leidenschaftlichster Natur-
 laut heißt: Gott!» «Hört ihr die Stimme des Herrn der Geschichte, der aus der
 großen Welt der Gegenwart uns ruft, daß wir kommen und in seiner Kraft Mit-
 arbeiter werden an ihrer Erlösung?» (Protestantenblatt 1902, p. 153 ff.).

³⁶ «Wohl noch nie, seit es eine Geschichte gibt, hat ein zeitgenössisches Ereignis
 für die zuschauenden Völker wie für das handelnde und leidende selbst so sehr
 den Charakter eines religiösen Problems angenommen.» «Es war gut, daß wir
 wieder einmal Gott aus der Geschichte wollten sprechen hören, aus der Geschich-
 te der Gegenwart.» «Der Prophetismus Israels war solches Gotteserleben in der
 Zeitgeschichte.» «Wer einen lebendigen Gott haben will, muß ihn haben im
 Wirken und Weben der Geschichte, besonders der Zeitgeschichte.» «Aber haben
 wir uns nicht getäuscht?» Ragaz sucht nach einer Antwort, nach einem gött-

Offenbarung Gottes bedeute: wer verständig ist, sieht in all dem Wogen und Stürmen das Weben und Walten des schöpferischen Gottesgeistes.»³⁷ Damit bekommt auch die Gegenwart für Ragaz immer mehr den Charakter einer besonderen Gotteszeit. In einer Betrachtung zu den deutschen Reichstagswahlen 1903 schreibt er: «Jesus will größer werden in der Welt, – das sagen uns die Zeichen der Zeit, und das ist gute Botschaft.»³⁸

In gleicher Richtung weisen auch manche Äußerungen von Ragaz in den ethischen Schriften, die er in diesen Jahren veröffentlicht hat. Analog zur individuellen Entwicklung sieht er in der Geschichte eine organische Weiterentwicklung zum Höheren und Besseren.³⁹ Es ist nicht so, daß am Anfang ein vollkommener Urzustand zu denken wäre, dem ein großer Abfall folgte. Es ist umgekehrt: «Unser Adel liegt nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft. Doch haben wir uns der Vergangenheit nicht zu schämen. Was wir besitzen, ist ihre Gabe, und die vor uns waren, haben sich's wahrlich sauer werden lassen, vorwärts zu kommen.»⁴⁰ Und doch liegt keimhaft die spätere Veredlung und Vollendung schon in früheren, tieferen Stufen der Entwicklung da. Gerade die Entwicklungslehre des Darwinismus bietet, recht verstanden, einen besonders deutlichen Erweis des gottgewollten Aufwärtsschreitens der Menschheit und der gan-

lichen Sinn auch in der scheinbar so sinnwidrigen Niederlage des tapferen Burenvolkes. In der Solidarität der Weltmeinung mit den Buren habe sich doch gezeigt, «daß wir fortschreiten, jenem Menschen- und Gottesreich entgegen, an das wir glauben. In dem Wachstum dieses Neuen offenbart sich Gott.» «Es ist aber auch gut, daß wir ganz klar gesehen haben, wie schwach dies Neue noch ist. So ist der Burenkrieg ein Mene Tekel. Da waltet in Wettern und Finsternissen der Gott, der Götzen zerschlägt.» «Das letzte Wort wird auch hier Auferstehung sein.» «Gott rechnet mit großen Zeiträumen.» (Protestantenblatt 1902, p. 201 ff.).

³⁷ Protestantenblatt 1903, p. 129 ff.

³⁸ Protestantenblatt 1903, p. 220

³⁹ «Eines steht doch fest: es kann in der Entwicklung nichts zum Vorschein kommen, was nicht in der Anlage begründet war. Es muß in der Natur des Menschen eine Fähigkeit sein zu sittlicher Veredlung, sonst wäre er geblieben, was er war: ein Tier. Es gehört zu den sichersten der Tatsachen, daß keine äußere Einwirkung aus einem Menschen etwas hervorlockt, das nicht in ihm vorgebildet war... Nicht anders ist es gewesen in der Erziehung des menschlichen Geschlechts durch die Geschichte.» (Du sollst, p. 71 f.).

⁴⁰ ibid., p. 72

zen Natur.⁴¹ Die Entwicklung der Sittlichkeit ist eine fortschreitende Selbstoffenbarung des Guten.⁴² Oberster Zweck des ethischen Gebotes ist die Bildung der Persönlichkeit. Darum gilt auch von der geschichtlichen Entwicklung: «Der Plan der Geschichte geht auf fortlaufende Individualisierung, auf Differenzierung der gleichförmigen Massen, auf ein Reich von Geistern, von denen jeder die Wahrheit auf besondere Weise verkörpert, auf eine Weise, die von der Weise der andern unendlich verschieden ist.»⁴³ Weil Jesus diese Ethik des «Du sollst» verkündet hat, darum ist hier der höchste Punkt, den die Menschenseele auf der Suche nach der sittlichen Wahrheit erreicht hat.⁴⁴ Aber auch das Evangelium mußte sich

⁴¹ «Weil es seit Jahrtausenden eine Fülle von Menschen gibt, in denen die Raubtierinstinkte erloschen und an ihre Stelle Güte, Reinheit, Edelsinn, Heiligkeit getreten sind, weil es einen Buddha gegeben hat, einen Plato, einen Kant, einen Pestalozzi (um die Herrlichsten nicht einmal zu nennen), weil die Geschichte also eine deutliche Tendenz zeigt, diesen höheren Menschen, den Gottesmenschen herauszuarbeiten, so ist offenbar dieser höhere Mensch der wahre Mensch, die letzte Absicht der Schöpfung, so hat Drummond recht, wenn er statt von einem descent von einem ascent of man redet. Die sittliche Entwicklung des Menschengeschlechts ist ein stürmisches Excelsior – höher hinauf! Wir werden darum, wenn wir einmal unsere Vorurteile und falschen Gefühlsweisen überwunden haben, Gott für die Entwicklungslehre danken. Denn sie ist großer Trost. Sie zeigt uns, unter wie großen Schwierigkeiten der Weg des Menschen bergauf ging und gibt uns die Hoffnung, daß wir weiterkommen werden ins Licht hinein. Das, was wir erreicht haben, gibt uns die Zuversicht, an viel größere Dinge zu glauben.» (Du sollst, p. 73 f.).

⁴² «Dieses Gute (das gleichbedeutend ist mit dem sittlichen Gesetz, dem 'Du sollst') ist ewig, unveränderlich, keinem Werden unterworfen. Aber es tritt nicht von vornherein in seiner ganzen Klarheit in das Bewußtsein der Menschen, sondern es läßt sich suchen. Es verhält sich mit der sittlichen Offenbarung ganz gleich wie mit der religiösen. Gott tritt dem Menschengeschlecht nicht von Anbeginn in der Fülle seiner Gottheit entgegen – es muß ihn suchen. Und gerade vom Standpunkt einer idealistischen Moral aus ist nichts einleuchtender, als diese Ordnung.» «Nur so bekam die Geschichte Gehalt, wurde sie dramatisch, nur so konnte überhaupt eine Geschichte zustande kommen.» «Die Geschichte ist nichts als das Mittel, herauszulocken, was im Menschenwesen angelegt war, die sittliche Welt immer deutlicher, immer ernster ans Licht zu bringen.» (ibid., p. 74 ff.),

⁴³ ibid., p. 88

⁴⁴ cf. ibid., p. 119

weiterentwickeln in der Geschichte. «Ja, wir dürfen sagen, daß das Evangelium erst im Lauf der christlichen Geschichte sein Wesen entfaltet hat. Die Entwicklung hat auch hier ihr gutes Recht. Die Predigt Jesu enthält ja im Keime alles Wertvolle, das die christliche Geschichte ans Licht gefördert hat, aber eben nur im Keime. Die Blüte und Frucht, das volle Wachstum fanden diese Ansätze erst im Zusammenstoß mit der Kultur der verschiedenen Epochen.» «Das Christentum ist nicht *die* Offenbarung, sondern eine Stufe der Offenbarung, vielmehr ihre Vollendung.» «Das Evangelium ist nur *ein* Beitrag zu der großen Schöpfungsgeschichte der Seele, der Weltgeschichte, wenn auch der wichtigste.»⁴⁵ Die Sehnsucht nach Vollendung lebt in der Menschheit. In den einfachen, ewig gültigen sittlichen Idealen Jesu findet diese Sehnsucht, wenn auch in neuen Formen und Denkweisen, immer wieder ihre Erfüllung.⁴⁶

Es ist die Theologie der Jahrhundertwende, wie sie ihre klassische Formulierung etwa in Harnacks «Wesen des Christentums» gefunden hat, die hier auch von Ragaz verkündet wird. Sie bekommt bei ihm ihre besonderen Akzente durch die Ethik Kants, der Ragaz sich verpflichtet weiß und auf die er sich auch durchwegs beruft.⁴⁷ Der Glaube an das idealistische Menschenbild ist ihm selbstverständliche Voraussetzung.⁴⁸

⁴⁵ Du sollst, p. 165 f.

⁴⁶ «Diese berechtigte Sehnsucht wird befriedigt, wenn sie unsere Auffassung des Evangeliums Jesu annimmt. Dieses ist ja eben kein Gesetz, kein Dogma, es ist Geist und Leben. Es ist Gesinnung, wie sie jeder sittlichen Vertiefung aufquellen muß aus dem Born der Wahrheit, über dem unsere geistige Existenz ruht, es ist Kraft, Liebe und Leben, wie sie frisch quellen aus der Gemeinschaft mit Gott, dem Vater. Dieser Gott aber ist ein lebendiger Gott, er bleibt unveränderlich der gleiche und doch strahlt sein Antlitz jedem neuen Geschlecht auf, als ob nie Menschen in sein Licht geschaut hätten. Wo aber Menschen mit ihm in Gemeinschaft treten, strahlt das alte Evangelium in ihrer Seele auf. Es ist das ewige Evangelium, eine Ahnung von ihm war schon in die erste Menschenseele hineingelegt. Wo immer es aber aufleuchtet in Kraft, da werden in kommenden Jahrtausenden mit freudigem Dank ihn grüßen, in dem es in der ersten und nie wieder erreichbaren Morgenschöne aufleuchtet, den Erstgeborenen und Schönsten unter vielen Brüdern, Jesus von Nazareth.» (ibid., p. 168 f.).

⁴⁷ cf. Du sollst, p. 63, 89.

⁴⁸ cf. Selbstbehauptung und Selbstverleugnung, p. 27 f.

In den Predigten, die Ragaz 1908 herausgegeben hat, sind in unserem Zusammenhang vor allem zwei Thesen von zentraler Bedeutung. Da ist einmal der feste Glaube daran, daß es in der Weltgeschichte durch Gottes Walten immer vorwärts und aufwärts gehe. Und da ist weiter das Bewußtsein davon, daß unsere Gegenwart eine Gotteszeit in besonders qualifiziertem Sinn sei. Hier stehen wir im Herzstück von Ragazens Verkündigung, bei dem, was ihm sozusagen selbstverständliche Voraussetzung seines ganzen Wirkens war.

Der Glaube an den gottgewollten und von Gott gewirkten Fortschritt in der Menschheitsgeschichte gibt der ganzen Verkündigung ihren Impuls. Die Krone von Gottes ganzer Schöpfung, die Krone der ganzen Natur ist der menschliche Geist. Die Geschichte aber ist die Aufwärtsentwicklung des menschlichen Geistes, Die Vollendung dieser Aufwärtsentwicklung, dieses Reiches des Geistes aber ist das Gottesreich. Noch herrscht dieses Reich nicht auf Erden. Aber es ist da, «es ist strahlend verkündigt, es hat große Siege errungen, und es wird herrschen.»⁴⁹ Die Geschichte zeigt, wie dieses Reich sich weiter entwickelt.⁵⁰ In diese fortschreitende Geschichte des Gottesreiches hinein gehört auch Jesus Christus. «Die Offenbarung des lebendigen Gottes in Jesus ist die größte Revolution der Geschichte, ihre verborgene Triebkraft, ihre schöpferische Glut.»⁵¹ Aber diese Offenbarung beschränkt sich nicht auf das neutestamentliche Zeugnis von Christus. So wie die Schöpfung immer neu im Werden ist, so ist die Welt immer wieder erfüllt von neuen Geburtswehen Christi, so kommt er immer neu zur Welt.⁵² So ist Jesus in der Geschichte auch immer wieder auferstanden. In den großen Aufbrüchen der Kir-

⁴⁹ Dein Reich komme!, 1. Aufl., 1909, p. 434.

⁵⁰ «Das bisherige Wachstum des Geistesreiches und des Gottesreiches auf Erden gibt uns die Zuversicht, daß es weiter wachsen und siegen wird. Die Helden des Gottesreiches, Paulus, Augustinus, Luther, Pestalozzi und vor allem er, der König dieses Reiches ist, flößen uns ein unverlierbares Vertrauen ein, daß sie die Wahrheit seien.» (ibid., p. 436). Bürgen dieser Hoffnung sind einmal unsere Seele («hier hat das Reich Gottes einen festen Ort gewonnen») und dann Gott selbst. (cf. ibid., p. 436).

⁵¹ ibid., p. 241.

⁵² cf. ibid., p. 432, 435

chen- und Geistesgeschichte vollziehen sich immer neue Auferstehungen des Herrn zu neuem Leben.⁵³ Darin zeigt sich das allgemeine Gesetz, daß die Wahrheit immer wieder sterben und sich verwandeln muß, um höher zu steigen.⁵⁴ So vollzieht sich «der Zug Jesu durch die Jahrtausende.»⁵⁵ So können die Stationen dieses Zuges, dieses Aufwärtsschreitens rückblickend festgestellt werden, was Ragaz immer wieder getan hat. Immer wieder ist Christus zu neuem Leben erwacht: bei den Griechen und Römern, bei den Germanen, bei Franz von Assisi. «In Luther hat der deutsche Christus seine Mannesreife gewonnen, aber auch Kant und Schiller, Goethe und Herder haben ihn auf ihre Weise gepredigt, meist ohne seinen Namen zu nennen. So ist er fort und fort in immer neuen Gestalten zu den Menschen gekommen. So oft sie glaubten, ihn verloren zu haben und die Seinen ihm bereits trauernd das Grab schmücken wollten, stand er da als der Auferstandene, herrlicher als zuvor.»⁵⁶ So ist Gott nicht hinter, sondern vor uns.⁵⁷ So kann es denn auch ganz deutlich heißen: «Christus siegt, weil es einen Fortschritt der Menschheit gibt.»⁵⁸ Das ist der Plan in der Weltgeschichte, an den wir glauben dürfen. ⁵⁹Darum kann Ragaz auch so hochgemut von der eigenen Zeit reden, kann all den sichtbaren Fortschritt, kann besonders auch die Technik als Zeichen des Gottesreiches freudig begrüßen, ja verherrlichen.⁶⁰ So wird Ragaz nicht

⁵³ cf. *ibid.*, p. 83 f., 88

⁵⁴ cf. *ibid.*, p. 85

⁵⁵ *ibid.*, p. 87 f., 186

⁵⁶ *ibid.*, p. 83 f.

⁵⁷ cf. *ibid.*, p. 392, 432

⁵⁸ *ibid.*, p. 401

⁵⁹ cf. *ibid.*, p. 156, 198

⁶⁰ So lesen wir in einer Missionspredigt (1907) die begeisterten Sätze: «Wer sähe es der Dampfmaschine an, daß sie ein Apostel des Gottesreiches ist? Und doch ist sie's und die Kohle, ihre Dienerin, mit ihr. Denn sie hat den Weltverkehr geschaffen. Sie wird die Welt erlösen helfen. Wer wird – um nur eines zu nennen – Afrika retten von der Qual, die jetzt noch auf ihm lastet? Die Lokomotive. Wenn einmal ihr Pfiff ertönt in den Urwäldern, da jetzt der Sklavenjäger haust und der Hunger, der Aberglaube, kurz, aller Jammer und Fluch, die das Herz ausdenken kann, dann wird es Tag werden. Dann werden die Dämonen fliehen müssen. Denn dann kann das Gewissen des Abendlandes sich auch dort geltend machen.» (*ibid.*, p. 399).

müde, darauf hinzuweisen, wie es in der Welt besser werde und wie wir gerade daraus Gottes großen Plan erkennen können.⁶¹ Wie kein Geschlecht seit der ersten Christenheit sehen wir heute den Erlöser vor uns.⁶² So ist alles Vorwärtsschreiten im Sinne des Fortschritts zugleich auch Dienst am Reich Gottes.⁶³ So offenbart sich Christus für unsere Zeit ganz besonders in all den Menschen, die für bessere Bruderschaft und Gerechtigkeit kämpfen.⁶⁴

Auch in den ersten Jahrgängen der «Neuen Wege» finden wir immer wieder dieses frohe Bewußtsein, daß die Gegenwart eine besondere Gotteszeit sei, eine Zeit, in der es deutlich und sichtbar werde, wie es in der Geschichte nach Gottes Plan vorwärts und aufwärts gehe. Gerade dort, wo Ragaz sich ausspricht über die grundsätzliche Richtung und Zielsetzung seines Denkens und Schaffens und der von ihm redigierten Zeitschrift, wie etwa in den Neujahrsbetrachtungen, die jeweils einen neuen Jahrgang eröffnen, kehrt dieser Gedanke immer wieder. Weil Gott in der Geschichte am Werk ist, weil er «selbst ein Kämpfer ist», «weil er mitten im wilden Weltwirbel sein Reich schafft»⁶⁵, darum sieht Ragaz seine und seiner Freunde geschichtliche Aufgabe im rastlosen Kämpfen für das, was Gott will, für sein Reich und seine Gerechtigkeit. Weil Gott sich in der Geschichte jeder Zeit neu offenbart und weil die soziale Bewegung die besondere Offenbarung, das besondere Wort Gottes an unsere Zeit ist, darum ist es für Ragaz eine heilige Verpflichtung, seine Kraft in den Dienst des Sozialismus zu stellen. Nur da, wo so die Wirklichkeit der die Menschheit vorwärtsführenden Gottes neu erlebt wird in den Offenbarungen der Gegenwartsgeschichte, nur dort kann es auch zu einer Erneuerung des Christentums kommen. So wird das «Wort» aufs neue «Fleisch», so nimmt Gottes Geist aufs neue Gestalt an und schafft und wirkt in der heutigen Zeit.⁶⁶ So dürfen wir auch nicht bei dem «histori-

⁶¹ cf. *ibid.*, p. 8 f., 45, 85, 186, 259 f., 435

⁶² cf. *ibid.*, p. 136

⁶³ cf. *ibid.*, p. 55 f.

⁶⁴ cf. *ibid.*, p. 135

⁶⁵ NW, 1907, p. 63

⁶⁶ «Wir ersehnen ein neues Offenbarwerden der Realität Gottes, eine neue Fleischwerdung des Christusgeistes in der Menschenwelt.» (NW 1909, p. 4).

schen Jesus» stehen bleiben. So können wir Jesus erst dann recht verstehen, wenn wir offen sind für das, was Gott uns im Erleben der Gegenwart sagen will. «Wir müssen besser lernen, Gott in der Gegenwart zu verstehen.»⁶⁷ Obwohl von Jesus jetzt schon Licht und Kraft ausgeht in unser Leben, ist er doch zugleich «das große Geheimnis der Geschichte». Es bedarf weiterer fortlaufender Offenbarung, damit Christi Wesen und Werk immer mehr uns Menschen klar und deutlich werde.⁶⁸

Der Glaube an die fortlaufende Gottesoffenbarung in der Geschichte steht für Ragaz ganz im Zentrum. «Wir glauben als Christen nicht in erster Linie an Jesus, sondern an Gott den Lebendigen und sein Reich.»⁶⁹ Darum ist der Blick nicht auf eine bestimmte Vergangenheit, etwa nur auf die biblische Zeit gerichtet, sondern ebenso sehr oder noch mehr auf Gegenwart und Zukunft.⁷⁰ So kommt es darauf an, Gott in seinem gegenwärtigen Wirken zu erleben. So ist «die Geschichte nichts anderes, als die erweiterte Erfahrung des einzelnen Menschen.»⁷¹ So achtet Ragaz immer wieder auf die Zeichen der Zeit, so deutet er in prophetischer Weise ihren tiefen und letzten Sinn. So spürt er, wie Altes unwiederbringlich zu Ende geht, wie Neues sich ankündigt. So bleibt ihm das dumpfe Grollen, das die bevorstehende Katastrophe ankündigt, nicht verborgen. So sieht er aber auch da Anzeichen eines gottgewollten neuen Anfangs.⁷² Und doch bedeutet auch für Ragaz und sein Denken der Ausbruch des Weltkriegs 1914 einen deutlichen Einschnitt. Wohl wehrt er sich dagegen, wenn man ihm vorwirft, er habe bis jetzt in der Illusion eines bruchlosen Fortschritts in der Menschheitsentwicklung gelebt und nun sei durch die Weltkata-

⁶⁷ NW, 1910, p. 106

⁶⁸ «Die Geschichte, Gott in der Geschichte, arbeitet selbst daran, es (das Christusgeheimnis) zu enthüllen. Am Ende wird es strahlen wie die Sonne.» (NW, 1910, p. 108).

⁶⁹ NW, 1910, p. 137

⁷⁰ «Gottes Offenbarung ist nicht an einen bestimmten Punkt der Geschichte gebunden, ... der Strom seines Lebens fließt durch alle Zeiten und in der Zukunft warten seine größten Offenbarungen.» (NW, 1910, p. 137). «Gott arbeitet in unserer Zeit. Seinen Schritt und seine Stimme hören wir von der Zukunft her. Er sucht Mitarbeiter.» (NW, 1911, p. 9, cf. NW, 1918, p. 515).

⁷¹ NW, 1910, p. 142

⁷² cf. NW, 1913, p. 3 ff.

strophe mit dieser Illusion auch sein ganzer Glaube grausam zerstört.⁷³ Doch ist es so, daß seine Deutung der Geschichte durch das Erleben des Weltkriegs eine deutliche Veränderung und Vertiefung erfährt. Zunächst einmal ist ihm der Krieg Gottes Gericht über die Welt.⁷⁴ Mit dem Ernst und der Kraft der alttestamentlichen Propheten, die sich ihm jetzt neu erschließen, erkennt er in dem furchtbaren Zusammenbruch der abendländischen Zivilisation die strafende Hand Gottes. Nachdem die Menschen in ihrer Verblendung den Frieden nicht schaffen und nicht wahren wollten, «schafft nun Gott Frieden auf seine Weise»⁷⁵, nämlich durch Tod und Gericht. Die Katastrophe war innerlich, religiös notwendig.⁷⁶ Nur durch Katastrophen sind die größten Fortschritte geworden. Gerade so greift der lebendige Gott ein.⁷⁷ So erkennt Ragaz in neuer Weise Gottes Walten auch in den Tiefpunkten, auch im Dunkel der Geschichte. Die Offenbarung des Johannes hat er nach seinem eigenen Zeugnis gerade in diesen Jahren verstehen gelernt.⁷⁸ Durch Untergang und Gericht geht es dem Reich Gottes entgegen. «Es ist Großes im Werke.» Was wir in grauenvollem Kämpfen und Leiden erleben, sind die «Geburtswehen Christi». Damit Neues werden kann, muß das Alte zu Grunde gehen. «Christi Stoß warf eine Welt in Trümmer, die seinem Reich im Wege stand.»⁷⁹

Daß Gott sich nicht nur in machtvollem, sichtbarem Vorwärtsschreiten, nicht nur im Fortschritt der Geschichte offenbart, sondern noch viel mehr in der Verborgenheit des Leidens, ja auch in Gericht und Tod, – das ist die neue Erkenntnis, die Ragaz im Erleben des Weltkrieges aufgegangen ist. Davon redet er 1918 in einer Karfreitagspredigt: Am Kreuz wurde der Gott, der Macht hat und siegt in der Weise der Welt, verlassen und ein neuer, der wirkliche Gott gefunden, der in Ohnmacht, Verachtung, Leiden seine Liebe zeigt.⁸⁰ Zugleich lebt gerade in diesen Jahren

⁷³ cf. NW, 1915, p. 10

⁷⁴ cf. NW, 1914, p. 298 ff.

⁷⁵ NW, 1914, p. 451

⁷⁶ cf. NW, 1916, p. 7

⁷⁷ cf. NW, 1915, p. 10

⁷⁸ cf. NW, 1915, p. 10

⁷⁹ NW, 1917, p. 111

⁸⁰ cf. NW, 1918, p. 110

Ragaz ganz stark in der Sehnsucht nach neuer Offenbarung, nach neuem Licht.⁸¹ Es ist die Zeit, wo er den stärksten Eindruck von Blumhardt empfangen hat. In dieser Kriegszeit ist er ganz besonders bedrängt worden durch das Problem des Bösen. Das Böse ist ihm eine Realität. Der Kampf zwischen Gut und Böse erfüllt die Welt. Einen «Monismus» wird es nur am Ende geben.⁸² Aber dieser Kampf ist nicht einfach ein schicksalhafter Wesenszug dieser Welt. Das Böse ist nicht Weltordnung, sondern Abfall von Gott. Darum muß es bekämpft und überwunden werden. Die Welt ist nicht fertig. Hier waltet ein lebendiger Gott, der durch immer neue Taten seine Schöpfung weiterführt.⁸³ Dieser Kampf bleibt nicht unentschieden. Ragaz bekennt seinen festen Glauben an Gottes Sieg über alles Böse.⁸⁴ Allerdings ist der Fortschritt des Reiches Gottes nicht geradlinige Entwicklung. Der Kampf mit dem Bösen ist furchtbar.⁸⁵ Die ganze Geschichte ist Kampf zwischen dem Reich der Liebe und dem Reich der Gewalt.⁸⁶ Der Kampf zwischen Weltreich und Gottesreich ist der Sinn der Weltgeschichte.⁸⁷ Ragaz sucht und findet in der Geschichte die Zeichen der Siegesmacht Gottes: «der Sturz des Imperium Romanum, das Mönchtum, Franziskus von Assisi, die Hussiten, die Reformation, die Abschaffung der Sklaverei im Prinzip, die moderne Demokratie und Humanität, der Sozialismus, um nur in Eile einiges zu nennen, und noch nicht

⁸¹ «Wir warten auf Offenbarung, es muß uns neues Licht geschenkt werden.» (NW, 1917, p. 115, Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, I, p. 70, cf. NW, 1918, p. 28, Weltreich..., I, p. 120, 122, 209). «Wir harren auf eine große Erhebung der Liebe», ein neuer Franz von Assisi, ein Christus, Christus selber sollte kommen. (Weltreich..., I, p. 243). «Wir sehnen uns nach neuen Verwirklichungen der Wahrheit Gottes.» (Weltreich..., I, p. 329).

⁸² cf. NW, 1918, p. 511, Briefwechsel mit Hugo Kramer.

⁸³ cf. Weltreich..., II, p. 195, (1921).

⁸⁴ «Mein Glaube an den kommenden Sieg Gottes ist also nicht mit irgendeinem kulturellen oder evolutionistischen Optimismus zu verwechseln, sondern ist Glaube an die Siegesmacht Gottes auch gegenüber dem Bösen, Glaube an die Kraft des Reiches Gottes, auch die Pforten der Hölle zu zerbrechen.» (Weltreich, Religion..., II, p. 100).

⁸⁵ cf. Weltreich..., II, p. 198.

⁸⁶ cf. Weltreich..., II, p. 232, Sozialismus und Gewalt, p. 8.

⁸⁷ cf. Politik und Gottesreich, p. 21.

das Tiefste – das sind lauter weltverändernde Vorstöße des Reiches Christi. Und heute stehen neue, noch wichtigere bevor und sind schon da. Die Weltkatastrophe ist ihr Anfang.»⁸⁸ Von Christus her geht ein Strom durch die Geschichte: die Botschaft vom Gottesreich. Daraus bricht immer wieder Feuer hervor. Ein solches Feuer ist der Sozialismus.⁸⁹ Als geschichtliche Wirkung dieses Feuerstromes sieht Ragaz die «fortlaufende Aufhebung des Staates in eine höhere Lebensform».⁹⁰ So sieht er in allen dynamischen Kräften der Geschichte den lebendigen Gott, – im Gegensatz zu den statischen Ordnungen des Heidentums. So sind die Entwicklungen der politischen Geschichte Taten Gottes, sein lebendiges Wort.⁹¹ So kann er bei Kriegsende 1919 sagen: «Das ist die wahre Revolution, die wir jetzt erleben, die Revolution, die Gott selbst macht...» In den politischen Bewegungen unserer Zeit vernehmen wir den Schritt Gottes.⁹² So sind es immer wieder die neuen Offenbarungen Gottes, aus denen der Glaube quillt.⁹³ Gottes neue Offenbarung vollzieht sich in zwei Formen: als Entfaltung und Fortführung der schon hervorgetretenen – und in neuen Gotteskräften und Gottestaten als Fortsetzung und Vollendung der bisher erlebten. Der Gesamtsinn der fortlaufenden Offenbarung aber ist das volle Hervortreten und Wirklichwerden Gottes in Christus.⁹⁴ Ragaz hat es als Positivum des Katholizismus gewertet, daß dort, wenn auch entstellt und verfälscht, der Glaube an die fortlaufende Offenbarung Gottes lebendig sei.⁹⁵

Der Glaube an die fortlaufende Offenbarung Gottes in der Geschichte ist während all der Jahre für das Denken und Wirken von Ragaz bestimm-

⁸⁸ Weltreich..., II, p. 199, cf. p. 233.

⁸⁹ Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus, p. 164.

⁹⁰ Er glaubt an die sittliche Entwicklung des Staates in der Geschichte vom Gewaltstaat zum Rechts-, Kultur-, Wohlfahrts-, Sozial-Staat, cf. Politik und Gottesreich, p. 22.

⁹¹ Politik und Gottesreich, p. 15.

⁹² Politik und Gottesreich, p. 23 f.

⁹³ «Auch die Offenbarung ist nicht fertig. Das ist ja auch ein Sinn des Glaubens an den heiligen Geist. Es gibt neue Offenbarung, wir dürfen auf sie warten. Wir müssen auf sie warten, sie ist nötig.» (Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt Vater und Sohn – und weiter, p. 200, cf. NW, 1918, p. 515).

⁹⁴ Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt..., p. 201.

⁹⁵ cf. NW, 1917, p. 343

mend geblieben. Immerhin haben sich seit 1914 seine Gedanken weitergebildet, haben sich die Akzente deutlich verschoben. Hatte er in seinen früheren Jahren in der Geschichte doch in erster Linie eine deutliche, kontinuierliche Vorwärtsentwicklung gesehen, hatte er das Walten des lebendigen Gottes gerade im «Fortschritt» erkennen und aufzeigen zu können geglaubt, hatte er so im Hochgefühl gelebt, daß die Moderne, die Gegenwart trotz aller dunkler Schatten (die gerade er scharf genug angeprangert hatte) im besonderen Sinn eine Gotteszeit sei, eine Zeit, wo neue Offenbarung reif geworden sei – so werden jetzt, in den Kriegs- und Nachkriegsjahren seine Äußerungen wesentlich gedämpfter und gebrochener. Wir spüren aus seinen Worten in dieser Zeit immer wieder das tiefe Erschrecken über die abgründige Macht des Bösen, wie sie im Weltkrieg so furchtbar aufgebrochen war. Die Weltgeschichte als der Kampfplatz zwischen Gott und dem Bösen, zwischen Gottesreich und Weltreich – das ist die neue große Vision, die Ragaz jetzt gesehen und verkündet hat. Der Glaube an Gottes Walten in der Geschichte ist ihm nie wankend geworden. Aber jetzt ist ihm dieser Weg Gottes durch die Geschichte nicht mehr ein geradliniges Vorwärtsschreiten, sondern ein harter Kampf. Dieser Kampf ist das eigentliche Thema der Weltgeschichte. In diesen Kampf weiß er sich hineingestellt. Daß Gottes Sache den Sieg behalten muß, ist ihm in allem Kampf und Sturm unerschütterlicher Glaube. Aber die Macht des Bösen sieht er so real am Werke, daß seine Geschichtsbetrachtung immer mehr ausgesprochen dualistische Aspekte erhält.

Spätere Jahre ließen Ragaz wieder einen anderen Gedanken in den Vordergrund treten. Nun ist es die biblische, neutestamentliche Verheißung des Parakleten, die zentral und bestimmend wird für seine Geschichtsbetrachtung. Die Offenbarungszeit ist mit Christi Erdenleben, Tod und Auferstehung nicht zu Ende gegangen. Christus selber hat seinen Jüngern den Fortgang der göttlichen Offenbarung verheißen. Er hat ihnen den Parakleten, den göttlichen Beistand, Tröster, Führer, den heiligen Geist versprochen.⁹⁶ «Die Offenbarung ist nicht etwas Stabiles, so

⁹⁶ «Die ganze weitere Entwicklung der Sache Christi wird zu einer Fortsetzung der Auferstehung Christi im Sinne von I. Kor. 15, 22 ff. Sie tritt unter das Zeichen des heiligen Geistes, welcher der Revelator und Creator Spiritus ist und welcher

wenig als das Reich Gottes etwas Stabiles ist. Es gibt eine fortgehende Offenbarung, wie es eine fortgehende Schöpfung gibt... Haben wir nicht die Verheißung des heiligen Geistes? Was ist das Bekenntnis zu ihm anderes als das zu der fortgehenden Offenbarung? Er ist der Creator Spiritus, der Schöpfer-Geist, aber er ist, gerade als solcher, auch der Revelator Spiritus, der Offenbarungs-Geist.»⁹⁷ Ragaz hat immer wieder bezeugt, wie ihm die lebendige Gegenwart und Wirksamkeit des heiligen Geistes bei Blumhardt aufgegangen sei, wie ihm das ein Offenbarungserlebnis gewesen sei.⁹⁸

Das Wirken des lebendigen Gottesgeistes ist für Ragaz deutlich in der vorwärtstreibenden Dynamik der Weltgeschichte. Hier wird wieder das Grundmotiv seiner Geschichtstheologie sichtbar. Die Gegenmächte, das, was sich dem Schaffen Gottes hemmend in den Weg stellt – das zeigt sich überall dort, wo starre statische Ordnungen sich der fortlaufenden, neu-schaffenden Offenbarung in den Weg stellen. Auch hier klingen bei Ragaz wieder Gedankengänge seiner früheren Zeit an. Fest gefügte, unwandelbare, «heilige» Ordnung – das ist für ihn immer Kennzeichen heidnischen Denkens. Gottes Offenbarung schafft immer neues Leben und neue Bewegung. Von daher kommt darum alle Vorwärtsentwicklung, aller wahre

im Johannesevangelium als Paraklet auftritt mit der Verheißung fortschreitender Offenbarung und noch größerer Taten, als Christus selbst sie vollbracht habe (vgl. Joh. 14, 12 ff. und 16, 12 ff.)» (Die Geschichte der Sache Christi, 1945, p. 13). «Die Symbolgestalt des Parakleten bedeutet: Die Sache Christi ist nicht etwas, was mit dem Leben und Sterben Jesu abgeschlossen wäre, sondern etwas, was vorwärts geht und gehen soll, es ist bloß ein Anfang, der einen Fortgang und Schluß erfahren, eine Verheißung, die eine Erfüllung finden muß.» (Der Paraklet, Separatdruck aus NW, 1945, p. 1). «Die Fortbewegung der Sache Christi wird nur im Anschluß an den Christus, der in der Geschichte erschienen und aus dem Neuen Testament kund ist, erfolgen können und dürfen. Das Wort ist Fleisch geworden – es muß bloß noch weiterhin Fleisch werden.» (ibid., p. 5).

⁹⁷ Die Botschaft vom Reiche Gottes, 1942, p. 184 f. – «In der Botschaft Jesu liegt noch ungeheuer Kühnes, ungeheuer Neues, ungeheuer gegen das in Welt und Religion Gekannte und Anerkannte Gehendes eingeschlossen, das nur nach und nach hervortreten kann und darf, bloß mit der Reife der Jünger und der Gemeinde.» (Der Paraklet, 1945, p. 4).

⁹⁸ cf. Die Botschaft vom Reich Gottes, 1942, p. 104, 276, 281, Der Paraklet, 1945, p. 8.

Fortschritt, alle geistige Neubesinnung, alle wahre Revolution. Darum ist es für Ragaz die ärgste Verfälschung der Botschaft vom Reich Gottes, wenn sie zum «Christentum» als einer konservativen, das heißt das Bestehende konservierenden Weltanschauung und Lebensordnung wird. Da wird die lebendige Botschaft zum abgerundeten System, zum starren Dogma.⁹⁹ Ebenso ist die Entstehung der Kirche als einer festen Institution und rechtlichen Organisation für Ragaz das allerdeutlichste Zeichen für den Abfall vom lebendigen Gott und vom Geiste Christi. Die Kirche wird damit zum Bestandteil dieser Welt und ihrer Ordnung.¹⁰⁰ Trotz all diesem Abfall und all diesem Versagen geht es aber mit der «Sache Christi» in der Welt vorwärts. Die fortschreitende Befreiung des Menschen (die Entwicklung zur Demokratie, zum Sozialismus, zum Kommunismus), die christliche Gemeinde als Bruderschaft und Genossenschaft (im Gegensatz zur «Kirche»), das Evangelium der Armut (als Protest gegen die Verweltlichung des Christentums – deutlich bei Franz von Assisi, bei Dante, im Täuferum, bei Tolstoi, im Sozialismus), die «Liebe als Weltrevolution» (wo die schicksalhaften Ordnungen von Armut, Krankheit, Laster nicht anerkannt und hingenommen werden, sondern in dienender Hilfe und Hingabe dagegen angekämpft wird), die Revolution des Denkens (wo die begrifflich-mechanistischen Systeme gesprengt werden durch ein neues Denken, das vom lebendigen Gott herkommen muß, bei Bergson, der Phänomenologie, der Existentialphilosophie), die kosmische Erlösung (der Sieg über Krankheit und Tod, zeichenhaft bei den beiden Blumhardt, aber auch in der modernen Medizin) – dies alles sind für Ragaz geschichtliche Entwicklungen, die den Fortgang der Sache Christi, des Reiches Gottes in der Welt deutlich machen. So ist das letzte Werk von Ragaz, das er selber veröffentlicht hat, die «Geschichte der Sache Christi», getragen von dem Glauben an den Gott, der in der Geschichte wirkt und schließlich siegt.

⁹⁹ «Es kommt damit in die Wahrheitsbotschaft des Evangeliums vom Reich Gottes jenes statische Element hinein, welches wesentlich das Heidentum charakterisiert. Das bedeutet Stillstand der Offenbarung der Wahrheit und damit Verleugnung des lebendigen Gottes und Christus wie des heiligen Geistes.» (Die Geschichte der Sache Christi, 1945, p. 117 f.).

¹⁰⁰ cf. Die Geschichte der Sache Christi, p. 121.

Auch in dem großen posthumen Bibelwerk kommt dieser Glaube immer wieder zum Ausdruck. Die Geschichte ist Gottes Offenbarung: «In der Geschichte schreitet der lebendige Gott einher. In seiner eigenen Geschichte, vor allem in ihr, erlebt der einzelne Mensch, in der Geschichte, vor allem in ihr, ein Volk, in der Geschichte, vor allem in ihr, die Menschheit Gott den Einen, den heiligen und vor allem den lebendigen Gott. Die Geschichte ist die Tochter Gottes.»¹⁰¹ Wohl gibt es da nicht einfach eine bruchlose Entwicklung, aber doch eine Kontinuität im Handeln Gottes.¹⁰² Mit Beifall zitiert Ragaz das Wort von Vinet: die Völker kommen von Stoß zu Stoß vorwärts. Wie Gott in der Geschichte am Werk ist, wird bei Deuterocesaja besonders deutlich.¹⁰³ Überhaupt ist prophetische Verkündigung ihrem Wesen nach Deutung der geschichtlichen Situation.¹⁰⁴ Die ganze Bewegung der Weltgeschichte rührt vom Kampf des lebendigen Gottes gegen den naturhaften Baal, des Reiches Gottes gegen die «Religion» her.¹⁰⁵ Wie es fortlaufende Offenbarung Jahwes gibt, so auch fortlaufende Offenbarung Baals.¹⁰⁶ Dieser große Kampf durchzieht die Geschichte. Darum kommt auch Christus. Der Sieg Christi ist das große «Prinzip» der Geschichte.¹⁰⁷ In Christi Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung ist der zentrale Durchbruch des Reiches erfolgt. Seither kam es zu immer neuen Durchbrüchen: bei Franziskus, bei Wiclif und Hus, in der Reformation, in der Aufklärung, im Sozialismus.¹⁰⁸ Parusie bedeutet nicht «Wiederkunft», sondern die Ankunft, das Kommen Christi. Dieses Kommen ist im Gang in der Menschheitsgeschichte, in Evolution und Revolution, bis zur Vollendung. Das ist unsere Hoffnung.¹⁰⁹

¹⁰¹ Die Bibel – eine Deutung, I, Die Urgeschichte, p. 72.

¹⁰² cf. Die Bibel – eine Deutung, I, p. 235, II, Moses, p. 36.

¹⁰³ Die Bibel – eine Deutung, IV, Die Propheten, p. 81.

¹⁰⁴ cf. *ibid.*, p. 141

¹⁰⁵ *ibid.*, p. 181

¹⁰⁶ *ibid.*, p. 67 f.

¹⁰⁷ Die Bibel – eine Deutung, VII, Johannes, p. 243.

¹⁰⁸ *ibid.*, p. 243

¹⁰⁹ *ibid.*, p. 245

Im theologischen Denken von Ragaz ist die Reflexion über die Geschichte von zentraler Bedeutung. Die ganze Geschichte ist für ihn Heilsgeschichte. Die Geschichte ist der Ort, wo Gott handelt und sich offenbart. In der Geschichte manifestiert sich Gottes Walten. Aus der Geschichte können Gottes Ziele und Absichten mit der Menschheit abgelesen werden. Allerdings sind auch die gottfeindlichen Mächte in der Geschichte am Werk. Die Geschichte ist ein Kampfplatz. Ragaz hat aber nie das Vertrauen verloren, daß Gottes Sache auf alle Fälle siegen werde. Gottes Sache hat er identifiziert mit den großen Menschheitsidealen der Freiheit, der Demokratie, des Sozialismus, des Friedens. Wo in der Vergangenheit und in der eigenen Zeitgeschichte diese Ideale obenaufschwangen und sich realisierten, da bedeutete das für Ragaz immer einen Sieg Gottes und seines kommenden Reiches. Er sah in der Weltgeschichte die Dynamik, die Revolution Gottes, die alle bestehenden Mächte dieser Welt stürzt und alles neu schafft. Die Betrachtung der Wege, Kämpfe und Siege Gottes in der Weltgeschichte war für Ragaz deshalb die *via regia* der Gottes- und Heilserkenntnis. Die biblische Geschichte war ihm nur ein, allerdings besonders eindrücklicher und wichtiger Abschnitt in der großen Reichs-Gottes-Geschichte. Daß Gott der lebendige Gott ist und bleibt, daß er heute wie zu allen Zeiten am Werke ist, das zeigte sich ihm eben vor allem in der ganzen Geschichte der Menschheit. Ragaz hatte dabei seine ganz bestimmten Maßstäbe, an Hand von denen er Vergangenheit und Gegenwart kritisch betrachtete und seine Urteile fällte. Den revolutionären und dynamischen Kräften galt dabei von vornherein seine Sympathie. Die ganze moderne Emanzipation von alten Ordnungen und Bindungen sah er – im Unterschied zu den meisten anderen christlichen Geschichtsbetrachtern – als eine durchaus positiv zu wertende, gottgewollte Entwicklung. Nicht nur die Reformation, sondern auch die französische Revolution und der Aufbruch des modernen Sozialismus waren für ihn entscheidende Etappen der Geschichte auf dem Weg zum Reich Gottes. Gerade diese ganze Konzeption mußte Ragaz auch dazu treiben, seine Kraft in der Politik, im Kampf für eine bessere Gestaltung der Welt einzusetzen. Denn hier fielen ja für ihn die Entscheidungen. Hier, in den politischen, sozialen, geistigen Auseinandersetzungen der Gegenwart formte sich die Geschichte. Hier entschied es sich, ob die Ge-

schichte von Gotteskräften oder vom «Geist dieser Welt» geprägt und gestaltet wurde. Hier sah Ragaz seine prophetische Aufgabe als Mahner, Rufer und Streiter.

Wir haben versucht zu zeigen, wie im theologischen Denken des 19. Jahrhunderts Begriff und Funktion der Geschichte eine wesentliche Bedeutung bekamen. Wir haben darin einmal das mächtige Weiterwirken der idealistischen Geschichtsphilosophie, vor allem Hegels, zu sehen. Die theologischen Reflexionen über die Geschichte sind dadurch stark angeregt worden. Auf der anderen Seite hat auch die historische Forschung selber und die ganze Weltanschauung des Historismus die Theologie des Jahrhundertendes weithin in ihren Bann gezogen. Wir haben drittens spezielle Aufmerksamkeit einer Linie des theologischen Denkens geschenkt, die insbesondere den Begriff der Heilsgeschichte ausbaute und mit den geschichtsphilosophischen Anregungen und Leitgedanken des Jahrhunderts verband.

Ragaz ist theologisch in einer Luft groß geworden, die von Epigonen des deutschen Idealismus, besonders von Biedermann, Lipsius und Pfeiderer geprägt war. Richard Rothes spekulative Vision der Geschichte hat ihn später nachhaltig beeinflusst. Mit dem Geschichtspragmatismus der Ritschlianer hat er sich lebhaft beschäftigt und auseinandergesetzt. Schließlich begegnete ihm Blumhardt und damit in eigenartig persönlicher Färbung jene seit Bengel gerade im süddeutschen Pietismus immer wieder auftretende Zusammenschau von Heilsgeschichte und Profangeschichte. Seine freiheitlichen politischen Grundanschauungen, wie sie ihm von früh an eigen waren, dazu sein immer deutlicheres Bekenntnis zum Sozialismus wurden nun Bestandteile seines umfassenden theologischen Geschichtsbildes. So nährt sich seine eigentümliche Geschichtstheologie aus verschiedenen Quellen. Daß Gott sich als der Lebendige in der Weltgeschichte offenbare und dort zu erkennen sei, das blieb bis an sein Ende ein Fundamentalsatz seines Denkens. Jeglicher Einengung der Offenbarung auf die biblische Zeit und Geschichte hat er sich immer wieder mit Vehemenz widersetzt. Darum ist Ragaz nur von hier aus, aus seiner Geschichtstheologie, recht zu verstehen und zu beurteilen.

Reich Gottes

Begriff und Vorstellung des Reiches Gottes haben in der Geschichte der Theologie und der Kirche manche bedeutsame Wandlung durchgemacht. Bei denjenigen Theologen allerdings, die zunächst die Lehrer des jungen Ragaz gewesen sind, tritt dieser biblische Begriff, der für Ragaz selber dann so zentral werden sollte, ganz in den Hintergrund. Bei *Biedermann* fällt er zusammen mit dem «Weltprozeß» der Selbstoffenbarung des absoluten Geistes in der Menschheitsgeschichte. Die biblische Vorstellung des «Reiches Gottes» drückt für ihn nichts anderes aus als diesen der Welt immanenten «absoluten Endzweck». ¹ Bei *Lipsius* treten mehr ethische Kategorien hervor. Nicht Hegel, sondern Kant gibt den Ton an. Das «Reich Gottes» ist der «religiöse Ausdruck für das universale Reich sittlicher Zwecke in der Welt». ² Aber auch die Ausdrucksweise Schleiermachers klingt an, wenn Lipsius das Reich Gottes gleichsetzt mit dem, vom Geist Christi beseelten religiös-sittlichen Gesamtleben. ³ *Pfleiderer* sucht die beiden von Biedermann und Lipsius vertretenen Deutungen des Reichs-Gottes-Begriffs, die metaphysische und die ethische, zu verbinden. Ihm ist die Idee des Reiches Gottes im Doppelsinn des Seienden und des Sein-Sollenden zugleich Schlußstein der Dogmatik und Grundstein der Ethik. Das Reich Gottes ist die «universelle Zweckerfüllung der Menschheit als einheitliche Verwirklichung des gottmenschlichen Geistes in der mannigfaltig gegliederten Gemeinschaft der in Gott miteinander verbun-

¹ A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik*, 2. Aufl., §§ 982–987.

² R. Lipsius, *Lehrbuch der Dogmatik*, 1876, § 917.

³ *ibid.*, § 923

denen Gotteskinder».¹ Bei Richard *Rothe* verbindet sich der Reichs-Gottes-Gedanke mit seiner geschichtsphilosophischen Spekulation. Das Reich Gottes ist einerseits als Ziel der von Gott gewirkten Menschheitsentwicklung die absolute Theokratie, der allgemeine Staatenorganismus als religiös-sittliche Gemeinschaft², darüber hinaus kosmisch-universale Neuschöpfung in höheren Sphären³. Andererseits ist es Ausdruck dafür, daß «Gott der Menschheit schlechthin gegenwärtig» ist, daß die Menschwerdung Gottes fortschreitet, der endlichen Vollendung entgegen⁴.

So sehen wir diese theologischen Denker einen jeden auf seine Weise mit seinen besonderen Anliegen beschäftigt, wobei ein jeder den durch die biblische Terminologie gegebenen Begriff des Reiches Gottes in seine Gedanken und Anschauungen einzubauen oder gar damit zu identifizieren sucht. Bei *Albrecht Ritschl* scheint das zunächst anders zu sein. Hier steht der Begriff des Reiches Gottes nicht an der Peripherie, sondern ganz betont im Mittelpunkt. Wir haben uns zu fragen, was «Reich Gottes» für Ritschl denn bedeutet, in welchem Sinn er diesem biblischen Begriff in seiner Theologie die zentrale Stellung zuweist. Reich Gottes ist nach Ritschl das höchste Gut, das von Gott der Gemeinde gewährleistet ist, das aber nur dann ergriffen und begriffen werden kann, wenn es zugleich als das höchste sittliche Ideal, als gestellte Aufgabe verstanden wird.⁵ Im gerechten Handeln (das heißt in Liebe zu Gott und dem Nächsten) nehmen die Glieder der Gemeinde Christi an der Hervorbringung des Reiches Gottes teil.⁶ Das Reich Gottes ist so die geistige und sittliche Aufgabe der in der christlichen Gemeinde versammelten Menschheit.⁷ Das ganze Pathos der Theologie Ritschls besteht ja eben darin, daß unter entschlossener Absage an alle Metaphysik und Spekulation die Ethik in den Mittelpunkt gerückt wird. Ritschl glaubt gerade darin den eigentlichen Sinn und Inhalt der ursprünglichen Botschaft Jesu, wie auch die tiefste Intention

¹ O. Pfleiderer, Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, 1880, § 266.

² R. Rothe, Theologische Ethik, 2. Band, 2. Aufl., 1867, § 449.

³ *ibid.* §§ 452–458

⁴ *ibid.* § 450

⁵ A. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, 3. Aufl., 1886, § 5.

⁶ *ibid.* § 6

⁷ *ibid.* § 8

der Reformation Luthers gefunden zu haben, daß die Menschen von Christus dazu bestimmt sind, ihr Leben und die Welt im christlichen Geist zu gestalten. Und eben diese christliche Welt- und Lebensgestaltung ist nach Ritschl das Reich Gottes. Praktisch bedeutet das bei ihm dann Pflichterfüllung in den gegebenen Ordnungen von Beruf, Familie, Volk und Staat. Das Reich Gottes ist so bei Ritschl zu einer rein innerweltlichen Angelegenheit geworden. Es ist offenkundig, wie sehr hier Ritschl in den Fußstapfen Kants wandelt, auf den er sich auch beruft. Das Reich Gottes ist auch für ihn ein Reich reiner Sittlichkeit, das sich realisiert in den Formen und Normen des bürgerlichen Zeitalters, dessen Repräsentant er ist.

Es war die neutestamentliche Wissenschaft, die historische Forschung der religionsgeschichtlichen Schule, die zuerst die Gültigkeit dieser Gleichung in Frage stellte. Vor allem Johannes Weiß hat den unbedingt transzendenten, endzeitlichen, zukünftigen Charakter des Reiches Gottes in der Verkündigung Jesu neu entdeckt und hervorgehoben.¹¹ Er ist damit der eigentliche Begründer der konsequent eschatologischen Schule geworden. Auf seinen Resultaten hat Albert Schweitzer seine weiteren Forschungen aufgebaut. Seither ist es nicht mehr möglich gewesen, in der ungebrochenen Weise Ritschls eine moderne Ethik mit dem neutestamentlichen Reichs-Gottes-Begriff gleichzusetzen. Wir haben gesehen, wie der junge Ragaz wohl gespürt hat, was für eine umwälzende Bedeutung die Thesen von Johannes Weiß hatten.¹² Die theologische Diskussion ist davon nicht mehr losgekommen, wenn sie auch die Folgerungen von Johannes Weiß abzuschwächen versuchte. Das zeigt sich etwa in den Arbeiten von Paul Wernle¹³. Wilhelm Herrmann hat die hier gestellte Frage so zu lösen versucht, daß er sich von der historischen Wissenschaft emanzipierte: «Es bedarf keiner historischen Gelehrsamkeit, um zu verstehen, was der Gedanke des Reiches Gottes in dem Munde Jesu bedeutete.»¹⁴

¹¹ cf. J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*, 1892, 2. Aufl. 1900.

¹² cf. oben, p. 37

¹³ cf. P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, 1901, 2. Aufl. 1904, *Die Reichs-Gottes-Hoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus*, 1903.

¹⁴ W. Herrmann, *Ethik*, 3. Aufl., 1904, p. 86.

Damit wird es ihm möglich, nun doch seine Gesinnungsethik als den wahren, übergeschichtlichen, existentiell zu verstehenden Inhalt der Reichs-Gottes-Botschaft Jesu darzustellen. Allerdings spielt der Begriff des Reiches Gottes bei ihm (verglichen etwa mit Ritschl) keine zentrale Rolle mehr.

Nachdem wir so die theologischen Lehrer, die auf Ragaz einwirkten, befragt haben nach ihrem Verständnis des Reiches Gottes, bleibt uns noch ein Wort zu sagen über die Verkündigung des Reiches Gottes bei Christoph *Blumhardt* dem Jüngeren. Wohl ist Ragaz zu seinen grundlegenden Überzeugungen schon gekommen, bevor er Blumhardt begegnete. Wohl war ihm die Reichs-Gottes-Botschaft schon zu einem Hauptthema seines Denkens und Handelns geworden, als er von Blumhardt noch kaum viel wußte. Später aber hat Blumhardt ihn in seinem Denken ganz entscheidend bestätigt, bestimmt und gefördert.

Blumhardt kommt von ganz anderen Voraussetzungen und Traditionen her als alle die Theologen, mit denen wir uns jetzt beschäftigen. Es ist die eigentümliche Luft des württembergischen Pietismus und ganz besonders die von seinem Vater geprägte geistige Atmosphäre von Möttlingen und Bad Boll, worin Blumhardt groß geworden ist. Hier in Württemberg war ja die Reichs-Gottes-Hoffnung immer besonders kräftig geblieben. Hier hatte sie sich nicht zum geistig-sittlichen Ideal umgeformt, sondern lebte vom Realismus der biblischen Verheißungen. Hier wirkte die exakte Schriftexegese Johann Albrecht Bengels nach, aber auch seine gläubige Erwartung der kommenden Heilszeit.¹⁵ Diese lebendige, an der Bibel genährte Hoffnung trieb den älteren Blumhardt angesichts der Not und Schwäche der Kirche, aber auch im freudigen Bewußtsein der sieg-

¹⁵ Ein eigentümlicher und in seiner Art beachtlicher Abkömmling dieses spezifisch württembergischen Pietismus war auch der Missionar Ludwig Reinhardt, der in seinen eigenwilligen Schriften einen auf das Diesseits bezogenen Reichs-Gottes-Glauben vertrat und das Christentum von allem Platonismus reinigen wollte. Auch er sah in der Sozialdemokratie ein Anzeichen der neuen Gotteszeit. Er lebte in Basel, zur gleichen Zeit, als Ragaz dort Pfarrer war. Es scheinen aber zwischen den beiden keinerlei Beziehungen bestanden zu haben. (cf. Ernst Staehelin, Im Bannkreis der Reichs-Gottes-Hoffnung, Schriften und Briefe von Ludwig Reinhardt, 1924).

reichen Gegenwart Christi, wie er sie in Möttlingen erlebt hatte, in das inständige Gebet um eine neue Ausgießung des heiligen Geistes. So ist es auch beim jüngeren Blumhardt deutlich, daß «das Reich Gottes» nicht Mittelpunkt einer Lehre, eines theologischen Systems oder ethischer Postulate ist, sondern daß es sich im Kämpfen und Hoffen erweist als lebendige Gottesgeschichte.¹⁶ Darum kann die erste, die biblische Gottesoffenbarung nicht die letzte sein. Darum heißt es offen sein für neue Aufgaben, neue Ziele, neue Wege, die Gott uns gehen heißt, damit es mit seinem Reich vorwärts gehe.¹⁷ Darum löst sich der jüngere Blumhardt auch immer stärker aus dem Pietismus, dem sein Vater noch viel mehr verbunden geblieben war. Nicht die «Beseligung» der Menschen ist das Ziel, sondern daß Gottes Reich über alle Schöpfung sich ausbreite. Es geht in erster Linie nicht darum, daß dem Menschen geholfen werde, sondern daß Gott zu seinem Recht komme.¹⁸ Das führt Blumhardt in seiner zweiten Periode (die Lejeune in seiner Ausgabe mit Recht unter das Motto stellte: «Sterbet, so wird Jesus leben!») auch zur scharfen Kritik an aller selbstbezogenen Frömmigkeit und traditionellen Kirchlichkeit. Mit scharfen Worten geißelt er ein Christentum, das die Leute lehren will, wie sie in den Himmel kommen können, wo Christus doch Gottes Reich auf Erden brachte.¹⁹ So schafft Gott selber sein Reich in immer neuen Entwicklungen²⁰, aber an uns Menschen ist es, mit unserem Glauben, unserer Hoffnung und dem ganzen Einsatz unserer Kräfte daran mitzuarbeiten. Blumhardt ist, gerade im Glauben daran, daß Gott in der Gegenwart lebendig sei, daß seine Verheißung aller Welt gelte und daß es heilige Aufgabe sei, sich an die Seite derer zu stellen, die eine lebendige Zukunftshoffnung vertreten, in die Sozialdemokratie gegangen. In der letzten Zeit

¹⁶ «Uns ist es nun klar geworden, daß keine einzige dogmatisch festgestellte und in System gebrachte Lehre den Ausschlag gibt im Reiche Gottes, sondern allein der lebendige Gott.» Gedanken aus dem Reich Gottes, im Anschluß an die Geschichte von Möttlingen und Bad Boll, und unsere heutige Stellung. Ein vertrauliches Wort an Freunde von Chr. Blumhardt, Bad Boll 1895, p. 19, cf. p. 42 f.

¹⁷ cf. Gedanken aus dem Reiche Gottes, p. 30, 183, 34.

¹⁸ ibid., p. 123, 132

¹⁹ ibid., p. 199

²⁰ cf. Gedanken aus dem Reiche Gottes, p. 161.

seines Lebens hat er sich dann wieder ganz zurückgezogen in die Stille. Nun betont er wieder mehr die große, ganz auf Gottes Verheißung ruhende Hoffnung, die den Glauben an Gottes Reich hinaushebt über alles Auf und Ab der Welt- und Zeitgeschichte. Es war die Nähe zur biblischen Botschaft, es war die Kraft und Bewegtheit, die davon ausging, die den Reichs-Gottes-Glauben Blumhardts so deutlich unterschied von dem, was die zeitgenössische Schultheologie über den Begriff des Reiches Gottes lehrte.

In den Frühschriften von Ragaz werden wir die «Botschaft vom Reich Gottes», die ihm nachher so sehr zum zentralsten Anliegen wurde, noch vergeblich suchen. Wenn Ragaz dort den Begriff «Reich Gottes» verwendet, so tut er es ganz im konventionellen Sinn, wie ihn auch seine theologischen Lehrer gebraucht haben.²¹ Erst in den Predigten wird dies anders. Erst hier kommt der dynamische Reichs-Gottes-Begriff deutlich zum Durchbruch, der dann für Ragaz charakteristisch bleiben wird.

Wie ist es zu diesem Durchbruch gekommen? Ragaz hat selber in seiner Autobiographie davon als von dem «großen Erlebnis», der «großen Wendung» gesprochen, wo es für ihn zum «Aufbruch des Glaubens an das Reich Gottes als Kern und Stern der Bibel und der Sache Christi» kam.²² Ragaz hat auch mit Nachdruck erklärt, daß er zu dieser Entdeckung, zu diesem großen Erleben nicht durch Einflüsse irgendwelcher Art, auch nicht durch die Bibel, sondern durch eine Art direkter Offenbarung gekommen sei.²³ Das ist in rückschauender Betrachtung geschrie-

²¹ «Wichtig ist nur die Gesinnung, die Jesus verkündigte, die Vorstellungen über das Reich Gottes sind dabei nebensächlich.» (Evangelium und moderne Moral, p. 70 f.). «Durch die Gesinnung, die Jesus von seinen Jüngern fordert, gelangen sie zur Teilnahme am Reich Gottes.» (Du sollst, p. 123). «Das Reich Gottes ist eine objektive Welt des Heiligen, von der unsere obersten Zwecke gesetzt sind und an der Anteil zu haben der Sinn allen sittlichen Strebens ist.» «Das Reich Gottes ist das Gut, das diejenigen ererben, die Gottes Willen tun.» (ibid., p. 124).

²² M. W. I, p. 230 f.

²³ «Denn es muß hier mit aller Energie festgestellt werden: Ich habe diesen Glauben an das Reich nicht von Anderen übernommen, weder aus Büchern noch von Per-

ben. Aus der Zeit jener «Wende» selber fehlen Äußerungen, die zeigen würden, daß und wie sich Ragaz damals darüber klar gewesen wäre, in der Entdeckung des Reiches Gottes als des christlichen Zentralbegriffs entscheidend neue Wege gefunden zu haben. Wir wissen aus seinen damaligen Aufzeichnungen nichts darüber, daß ihm diese Erkenntnis in der Art einer plötzlichen Erleuchtung aufgegangen wäre. Wir wissen aber, daß seine Begegnung mit der Arbeiterbewegung nach dem Zeugnis seiner Tagebücher in manchen Zügen den Charakter eines Bekehrungserlebnisses an sich trägt. Wir denken an seine Aufzeichnungen vom Frühling 1903. Enttäuscht vom Kirchenchristentum, enttäuscht von einem sittlich morbiden Bürgertum, erlebt er die junge, gesunde Kraft der Arbeiterschaft. Hier ist neues Leben, hier ist freudige Zukunftshoffnung, hier ist zielbewußtes Streben und Arbeiten für eine neue, bessere Welt. Wir haben gesehen, wie manches in der Entwicklung von Ragaz auf dieses tiefe Erleben, das seinen weiteren Weg bestimmte, hingewirkt hat. Da waren vor allem die starken Eindrücke, die er von den englischen christlichen Sozialisten, von Carlyle, Kingsley und Robertson empfangen hatte. Da war dann auch der unmittelbare Anstoß, den er durch Hermann Kutter erhielt. Von jenem Erleben her (das erst diese literarischen Einflüsse zur bestimmenden Wirkung gebracht hatte) ist nun wohl auch die Entdeckung des «Reiches Gottes» zu verstehen. Dürfen wir jene spätere Äußerung von Ragaz über den großen Wendepunkt seines Denkens und Lebens so deuten, daß ihm in dieser erlebnishaften Begegnung mit der sozialistischen Arbeiterbewegung der Reichs-Gottes-Begriff, den er als zentralen Begriff in der Verkündigung Jesu natürlich wohl kannte und den er bisher in der Weise der damaligen Theologie verstanden hatte, nun eine ganz neue Füllung bekam? Was er dort erlebte, das zeigte sich ihm nun als der eigentliche Sinn der Reichs-Gottes-Verkündigung. Hatte Jesus, wenn er

sonen, nicht einmal unmittelbar aus der Bibel, er hat mir vielmehr erst die Bibel erschlossen. Er ist mir, als ureigenstes Erleben, unmittelbar von Gott gekommen. Ich habe ihn auch nicht, wie die Meinung ist, von Blumhardt übernommen, von ihm wußte ich damals so gut wie nichts. – Es ist das große Erlebnis meines Daseins. Es hat ihm immer mehr die Richtung gegeben, hat mein Schicksal bestimmt. Und es ist die große Freude, das überschwengliche Glück meines Lebens, sein nie aufgehörender Frühling geworden.» (M. W. I, p. 231).

vom Reich Gottes redete, nicht eben das gemeint: eine neue Welt, ein neues Leben, eine alles umfassende und alle aufrüttelnde Zukunftshoffnung? War das nicht der eigentliche Inhalt der ganzen biblischen Botschaft, des ganzen christlichen Glaubens? Und war das nicht die eigentliche Dynamik der Weltgeschichte? Bekamen da nicht Hegel und Biedermann in neuer Weise Recht, wenn sie die Selbstentfaltung des absoluten Geistes in der Geschichte mit der christlichen Vorstellung des Reiches Gottes gleichgesetzt hatten? War das aber nicht auch die rechte Erfüllung dessen, was Kant, Ritschl und Herrmann meinten, wenn sie das Reich Gottes vor allem als sittliche Aufgabe, als ethisches Ideal verstanden hatten? Und war man da nicht auch auf den Bahnen Rothes, indem das «Reich Gottes» in seiner lebendigen Kraft und Gegenwart gerade nicht in kirchlichen, sondern in ausgesprochenen weltlichen Formen neu erlebt wurde? So dürfen wir wohl annehmen, daß die Entdeckung des «Reiches Gottes» in dem dynamischen, gegenwartsbezogenen Sinn, wie Ragaz es von jetzt an verkündigt hat, wesentlich mit bedingt war durch das Erleben lebendiger Gegenwartskräfte, ethischer Ideale und freudigen Zukunftstrebens in der Arbeiterbewegung.

In den Predigten tritt jetzt das Reich Gottes deutlich in den Mittelpunkt. Immer wieder wird die verbreitete Meinung bekämpft, als liege das Reich Gottes in einem himmlischen Jenseits. Nach Gottes Willen soll es vielmehr gerade die diesseitige Welt, die Erde erfüllen. Es bedeutete eine folgenschwere Verfälschung der Botschaft Jesu, als die Kirche immer mehr das Evangelium verkündete im Sinne einer Anweisung, wie man in den Himmel komme. In Wirklichkeit will Jesus das Gottes-Reich für diese Welt, lehrt er uns beten: Dein Reich komme zu uns! und nicht: nimm uns in dein Reich!²⁴ Das Gottesreich ist aber auch nicht die Kirche, sondern auch in der Form «ganz und gar weltlich».²⁵ Arbeit für Gottes Reich ist so nicht etwa einfach kirchliche Tätigkeit oder Mission oder irgendwelche «Verbreitung bestimmter Gedanken, namentlich des Glaubens an Gott und Jesus Christus». Gottes Reich sprengt heute alle solchen Formen. Alle lebendigen Kräfte auf der Welt, alle rechte Arbeit und

²⁴ Dein Reich komme!, Predigten, 1. Aufl., Basel 1909, p. 51.

²⁵ ibid., p. 55.

vor allem aller Fortschritt dienen dem Reich Gottes. «Reich Gottes»²⁶ ist in dieser Zeit bei Ragaz oft direkt synonym mit Fortschritt und Leben. So sieht er denn auch die Gegenwart voller Zeichen des Gottesreiches.²⁷ So zeigt sich «das Reich» im Ablauf der Geschichte seit Christus. So ist es ständig im Werden und Wachsen. So erfüllen sich die biblischen Hoffnungen und Verheißungen in der geschichtlichen Entwicklung.²⁸ So ist das Reich Gottes die große Hoffnung der Menschheit.²⁹ So ist seine fortschreitende Offenbarung «die größte Revolution der Geschichte, ihre verborgene Triebkraft, ihre schöpferische Glut».³⁰ So zeigt sich heute schon überall der fortschreitende Sieg des Gottesreiches und mit jedem Fort-

²⁶ «Für Gottes Reich arbeiten die Winde, die flüsternd oder brausend die Erde durchheilen, die Wellen des Meeres, die die Gestalt dieses Planeten bilden helfen und ihm Leben spenden, die Naturkräfte alle, die in Luft, Wasser und Erdreich rastlos und zahllos schaffen, Tag und Nacht. Alle sind sie so fleißig im Dienst der Pläne Gottes. Für Gottes Reich arbeitet der Gelehrte, der einer neuen wissenschaftlichen Wahrheit nachgeht, denn auch sie wird irgendwie in den Dienst des schaffenden Gottes treten. Für Gottes Reich der Erfinder einer neuen Maschine, die Leistungen ermöglicht, die vorher nicht vollbracht werden konnten, – auch die Technik ist Gottes Gehilfin, – für Gott jeder Arbeiter, der einen Tunnel, eine Brücke, ein Schiff bauen hilft, denn auch durch Eisenbahnen, Schiffe, Straßen will Gottes Herrschaft kommen. Für Gott schafft jeder Arbeiter, jede Arbeiterin mit Kopf, Hand oder Herz, wenn sie richtig arbeitet. Jeder gute Gedanke, der verborgen durch eines Menschen Herz zieht, schafft für Gott. Wohl uns, wir alle können in Gottes Dienst treten und stolz sein! Auch solche, die sich für seine Feinde halten, schaffen oft besser für ihn, als seine Freunde. Aber am meisten schaffen für sein Reich alle die, die sich selbst überwinden, sich rein halten und in Liebe das Opfer bringen. Sie bringen es am raschesten vorwärts. Sie sind der Adel dieses Reiches. An ihrer Spitze steht Jesus Christus, der am meisten geliebt hat.» (Dein Reich komme, 1. Aufl., p. 55).

²⁷ cf. Dein Reich komme, 1. Aufl., p. 8 f.

²⁸ «Die ersten Jünger erwarteten, daß Jesus bald wiederkehren werde auf den Wolken des Himmels in Glanz und Herrlichkeit, diese Hoffnung zerfloß, aber wenn sie nun den Zug Jesu durch die Jahrtausende schauen könnten und die Herrlichkeiten, die sein schöpferisches Wort auf dieser Erde ins Dasein gerufen, müßten sie dann nicht gestehen: 'das ist noch wunderbarer, als wir gehofft hatten' ?». (ibid., p. 87).

²⁹ cf. ibid., p. 52, 186

³⁰ ibid., p. 241, cf. ibid., p. 399, 434

chritt der Gerechtigkeit, der Menschlichkeit, der Liebe geht es weiter vorwärts und aufwärts. In überschwänglicher Zukunftsfreude kann Ragaz von dieser unaufhaltsamen Entwicklung reden³¹. Das eben ist das Reich Gottes. Christenglaube ist Glaube an dieses Reich, an diese Aufwärtsentwicklung. Daß wir als Menschen unserer Zeit an diesem Werden und an dieser Vollendung der Welt Gottes mitarbeiten dürfen, ist unser größtes Glück.³² Darin liegt denn auch der Sinn unseres Lebens: «nicht für den Himmel sollen wir leben, sondern für Gott und die Brüder».³³ Wo Gott, Seele und Bruder in der rechten Weise verbunden sind, da ist das Reich Gottes: in diesen vier Worten haben wir das ganze Evangelium.³⁴ So ist auch jeder Dienst an irgend einer Sache, die größer ist als unser Ich, ein Dienst an Gottes Reich. So sind wir, indem wir an einen «Zweck des Weltverlaufs», an ein «Reich sittlicher, persönlicher Werte» glauben, Mitarbeiter an Gottes Schaffen.³⁵ Wenn Ragaz vorgeworfen wurde, er verliere sich in die Politik, so betonte er immer wieder, daß der Glaube «an Christi Gottesreich» das Zentrum seiner ganzen Tätigkeit sei und bleibe.³⁶ Aber gerade der Einsatz für den Sozialismus war für ihn eben ein Einsatz, zu dem er sich aus jenem Reichs-Gottes-Glauben heraus gedrungen fühlte. Diese Betonung des Reiches Gottes ist ihm nicht irgend eine neue Theorie oder Glaubensform, sondern Erkenntnis von Gottes

³¹ «Friede und Freude, edle Menschlichkeit, Gerechtigkeit und Freiheit werden in immer neuen Quellen aufbrechen, ungeahnte Entwicklungen über die heute vorhandenen, ja über die für uns überhaupt denkbaren Weltzustände werden kommen, heller und heller werden die Dunkelheiten, deutlicher und deutlicher die Gedanken Gottes, bis das Seufzen der Schöpfung verwandelt ist in ein Danklied und das Harren in Erfüllung.» (ibid., p. 435).

³² «Die Welt Gottes ist nicht fertig, sie ist im Werden, die Vollendung liegt vor uns. Wir aber sollen an diesem Werden mithelfen, Mitarbeiter Gottes sein, als Kinder Gottes das Gottesreich zum Siege führen helfen durch Reinheit, Tapferkeit und Güte. Wir haben ja das Glück, in einer Zeit zu leben, wo in harten Geburtswehen eine neue Entfaltung dieses Gottesreiches ans Licht kommen soll.» (Dein Reich komme, 1. Aufl., p. 435).

³³ ibid., p. 425

³⁴ ibid., p. 244

³⁵ cf. N. W. 1908, p. 33 ff.

³⁶ cf. N. W. 1912, p. 481 ff.

Wirklichkeit. So wurde das Reich Gottes der «Mittelpunkt des Denkens, der Schlüssel zum Verständnis Gottes, der Welt, der Erscheinung Christi».³⁷

Der Reichs-Gottes-Glaube von Ragaz hat in jenen Jahren etwas geradliniges und hochgemutes. Wenn wir darnach fragen, was für ihn dieser Glaube inhaltlich in jener Zeit bedeutet habe, so dürfen wir wohl sagen, daß sein Glaube an Gottes Reich Glaube an eine neue Zeit, an die Verwirklichung seiner sittlichen Ideale, an eine Zukunft im Zeichen von Gerechtigkeit und Freiheit war. Sein Glaube ist immer zugleich ethischer Appell, denn Gottes Reich ist auf Kraft und Einsatz von Menschen angewiesen.

Das Erlebnis des Weltkriegs und gleichzeitig der nachhaltige Einfluß von Blumhardt bringt eine Vertiefung und Differenzierung. Die Dämonie der widergöttlichen Mächte zeigt im Krieg ihr erschreckendes Gesicht. Der Glaube an Gottes Reich kann jetzt nicht mehr am offensichtlichen Fortschritt der Humanität demonstriert werden. Gerade der Gegensatz der neuen Ordnung des Gottesreiches zur Welt wird nun scharf gesehen und hervorgehoben. Die Geschichte des Reiches Gottes ist nun nicht mehr einfach Entwicklung, sondern ständiger Kampf. Hatte Ragaz früher mehr die Kontinuität zwischen der bestehenden Welt und dem kommenden Gottesreich betont, hatte er freudig überall Anzeichen des anbrechenden Neuen festgestellt, hatte er im Sozialismus die Morgenröte eines neuen Gottestags begrüßt, so wird es ihm jetzt deutlich, einerseits, daß es sich bei dem Neuen, Kommenden wirklich um *Gottes Reich* handelt, und nicht um menschliche Ziele und Ideale, andererseits, daß die Mächte, die sich dem Werden des Gottesreiches entgegenstellen, viel kräftiger, hartnäckiger und gefährlicher sind, als er wohl früher gedacht hatte. Und doch vermögen alle Stürme ihm den Glauben an den endlichen Sieg Gottes nicht wankend zu machen. Hinter allem Gericht und aller Katastrophe sieht er doch das Gottesreich sich erheben.³⁸ Nach Kriegsausbruch, nachdem der eben damals geplante internationale Kongreß für soziales Christentum abgesagt werden mußte, ruft er erst recht dazu auf,

³⁷ N. W. 1914, p. 3 ff.

³⁸ NW, 1914, p. 298

jetzt alle Kräfte für Gottes Reich zu mobilisieren.³⁹ Gerade im Zusammenbruch alter Ordnungen im Krieg sieht er im «Reich Gottes auf Erden» die neue Losung, um die sich die Christenheit und die Menschheit scharen muß, um zu einer neuen, höheren Einheit zu kommen.⁴⁰ Über den Sinn der irdischen Ordnungen und Lebensformen, insbesondere des Staates, hat Ragaz jetzt auch intensiver nachgedacht. Doch stehen seine Gedanken deutlich unter dem Eindruck des Geschehens und Erlebens jener Jahre. Gerade der Krieg in seiner ganzen Scheußlichkeit wird ihm zur Enthüllung dessen, was das wahre Wesen des Staates ausmacht. Der Staat, der auf Gewalt beruht und mit Gewalt sich durchsetzt, der Staat, der den Menschen ganz in Beschlag nimmt, der Staat wird so zur Verkörperung des «Weltreichs», das dem Reich Gottes diametral entgegengesetzt ist. Darum bedeutet der Einbruch des Reiches Gottes ein Zerschneiden des absoluten Anspruchs, den bis dahin die natürlichen Lebensformen Familie, Volk, Staat an den Menschen stellten. Die große Verfälschung des Christentums bestand eben darin, daß es mit der Zeit zur bloßen «Religion» wurde, daß es sich mit dem «Weltreich» abfand, ja daß es sich dazu hergab, Staat und Gewalt noch religiös zu sanktionieren. In Wirklichkeit geht es bei der «Sache Christi» um eine «Politie», um eine Wirklichkeit mit neuen Ordnungen, Rechten und Pflichten. Christi Verkündigung des Gottesreiches nimmt dem Weltreich sein Recht und seine Legitimation. Da hören die Ansprüche von Staat, Recht, Gewalt auf, endgültig zu sein.⁴¹ – Wo Gottesreich und Welt sich versöhnten, bedeutete das den Sieg der Welt. In der Nachfolge Christi gilt es, die Welt durch das Gottesreich und seine neue Ordnung zu überwinden.⁴² – Ragaz definiert jetzt das Reich Gottes als einen «aus Gott geborenen Weltzustand», wo der Mensch ganz zu seinem wahren, ewigen Recht kommt.⁴³ Das Reich Gottes führt so über die Natur, über das in der Welt Gegebene hinaus, es kann (im Unterschied zu bloßer «Religion») nur durch Offen-

³⁹ NW, 1914, p. 343

⁴⁰ Über den Sinn des Krieges, Zürich, 1915, p. 46.

⁴¹ Weltreich, Religion und Gottesherrschaft I, 1922, p. 47, 66 ff.

⁴² NW, 1915, p. 262 ff., Briefwechsel mit Emil Brunner.

⁴³ Weltreich, Religion und Gottesherrschaft I, p. 145 ff.

barung kundgetan werden. Es hat darum seine eigene Ordnung und darf sich in keiner Weise der Welt anpassen.⁴⁴

Mit dem Kriegsende und dem großen revolutionären Umbruch in Rußland, Deutschland und Österreich traten wieder zukunftsfreudigere Perspektiven in den Vordergrund. Durch neue Taten und Offenbarungen Gottes soll und wird es zum Durchbruch, zur Verwirklichung des Gottesreichs kommen.⁴⁵ Wieder zeigt jetzt die Geschichte, daß es einen Fortschritt gibt: der Gewaltstaat wird zum Rechtsstaat, der Fürstenstaat zur Demokratie, der Polizeistaat zum Kulturstaat, Wohlfahrtsstaat, Sozialstaat. So verwandelt sich der Staat zusehends in eine höhere Lebensform. Sozialismus und Kommunismus sind, «ihrem tieferen Sinn nach», «die letzte Welle vor dem Reich Gottes selbst». Freilich ist der Geist der Gewalt noch mächtig und droht auch die neuen Bewegungen, die das Zukunftsleben in sich tragen, zu verfälschen. Gerade jetzt, wo Gott selbst eine Revolution macht, die größer ist als alle weltlichen, gewaltsamen Revolutionen, gilt es, «die Politik des Reiches Gottes zu treiben». Damit wird allerdings die Politik im bisherigen Sinn aufgehoben. Ragaz propagiert jetzt Staatsgewalt und «Weltreich» gegenüber einen religiösen Anarchismus, der sich in passiver Resistenz, zum Beispiel in der Verweigerung des Militärdienstes, äußert. Das Ziel darf nicht etwa die Aufrichtung eines neuen, sozialistischen Gewaltstaates sein, sondern im Gegenteil die Überwindung allen Gewaltdenkens und damit auch des Staates.⁴⁶ Das Reich der Liebe tritt dem Reich der Gewalt gegenüber.⁴⁷ War es einst nötig, die Gotteswahrheit in der Sozialdemokratie besonders zu betonen, so soll es heute darum gehen, das Gottesreich im umfassenden Sinn, als Erfüllung und Konzentration aller auf eine neue Welt hinzielenden Bewegungen zu vertreten.⁴⁸ Inhaltlich bedeutet «Reich Gottes» für Ragaz in dieser Zeit vor allem Gewaltlosigkeit und überhaupt die strikte Antithese zum Staat und zu allem, was in der Welt gilt und obenauf ist. Ist hier der Einfluß

⁴⁴ Weltreich, Religion und Gottesherrschaft I, p. 163.

⁴⁵ cf. NW, 1918, p. 25 ff.

⁴⁶ Weltreich, Religion und Gottesherrschaft II, p. 96 ff., cf. auch Politik und Gottesreich, Freischar-Bücherei, 1919.

⁴⁷ Weltreich, Religion und Gottesherrschaft II, p. 185.

⁴⁸ Weltreich, Religion und Gottesherrschaft II, p. 50.

von Tolstoi spürbar, so treten nun gerade auch in der Reichs-Gottes-Auffassung von Ragaz Gedanken Blumhardts in den Vordergrund. Die biblische Heilsgeschichte und vor allem die Bedeutung von Christus rücken ins Zentrum. Das Reich Gottes ist Wiederherstellung der Schöpfung Gottes durch Christus. Es ist nicht etwa die allgemeine Weltregierung Gottes. Reich Gottes ist bloß da, wo der Mensch sich Gott zur Verfügung stellt zur Wiederherstellung und Fortführung der Schöpfung. Reich Gottes ist da, wo Christus waltet, wo seine Kräfte hervorbrechen, wo eine neue Welt erscheint und wo dieser Aeon durch den kommenden, das Weltleben durch das ewige Leben verdrängt wird. Reich Gottes ist da, wo der heilige Geist waltet und schafft.⁴⁹

Wenn wir die späteren Bücher und Aufsätze von Ragaz überblicken, so fällt auf, daß in seinen Äußerungen zum «Reich Gottes», das ja nun ganz entschieden der Zentralbegriff seines Denkens wird, bestimmte Gedanken immer wiederkehren.

1. Einmal redet Ragaz immer wieder davon, daß es zum Wesen des Reiches Gottes gehöre, daß es immer neue Auferstehungen erlebe. Dies ist ein Lieblingsgedanke von Ragaz, den er fast Jahr für Jahr in seinen Osterbetrachtungen, aber auch sonst immer wieder entfaltet. Das Reich Gottes gestaltet sich in ständigem Neuwerden. Mit Christus beginnt ein großes Ostern in der Welt, wovon der einmalige Ostertag bloß ein Symbol, ein Anfang, ein entscheidender Anstoß ist. Das Reich Gottes entwickelt sich in fortwährenden Wundern. Dem Cäsar tritt Christus gegenüber, dem Fatum der Liebeswille Gottes. Das Reich Gottes tritt so in der Geschichte hervor, aber auch im eigenen Leben. Es gehört zu seinem Wesen, daß es nach Zeiten des Stillstands, des Rückschritts, der Niederlagen immer wieder zu neuem Leben erwacht. In der Verheißung des tausendjährigen Reiches in der Offenbarung des Johannes sah Ragaz ein Symbol für solche großen, ganze Zeitalter bestimmenden, aber noch nicht die letzte Vollendung bringenden Durchbrüche des Gottesreiches.⁵⁰ So kann er das Auf und Ab der Weltgeschichte und seiner Gegenwart deuten

⁴⁹ Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn – und weiter! Zürich 1922, p. 77.

⁵⁰ cf. Die Botschaft vom Reiche Gottes, ein Katechismus für Erwachsene, Bern 1942, p. 310, NW. 1937, p. 241, Die Bibel – eine Deutung, Band VII, p. 242 ff.

als Reichsgottesgeschichte. In diesem Glauben an das Reich Gottes und seine Auferstehung findet er auch Trost in den dunklen Jahren des Hitlerreichs und seiner Triumphe. Daß das Reich Gottes Auferstehung und Leben ist, daß es so immer wieder sichtbar ist, das ist so recht das Herzstück seines Glaubens und seiner Botschaft.⁵¹

2. Gerade seine Betrachtungen zum Zeitgeschehen machen auch deutlich, worin sich für ihn das Reich Gottes realisiert. Wo Demokratie, Sozialismus, Völkerbund sich durchsetzten, da bedeutet das zugleich einen Durchbruch und Vormarsch des Reiches Gottes. Da dringt Gottes Reich auflösend und erneuernd in die Welt ein. Da kann es heißen: *vexilla Dei prodeunt*. Demokratie, Sozialismus, Pazifismus sind nicht etwa (wie in der Schau mancher konservativ-christlicher Zeitkritiker) Irrtümer des 19. Jahrhunderts, sondern sie sind Boten Gottes: *Hier redet der lebendige Gott, der Gott unserer Zeit, hier wird Gottes Reich zur lebendigen Wirklichkeit*. So bedeutet der Glaube an das Osterwunder Glauben daran, daß durch alle Katastrophen hindurch Freiheit, Sozialismus, Friedensbewegung neu entstehen und siegen werden. Diese Identifikation von Demokratie, Sozialismus und Weltfrieden mit dem unbesiegbaren lebendigen Gottesreich ist der eigentliche Schlüssel zu der Welt- und Geschichtsbetrachtung von Ragaz.⁵²

3. Zugleich ist aber die Deutung des Reiches Gottes bei Ragaz nie bloße Betrachtung, sondern immer zugleich Appell an die eigene Verantwortung, Appell zur Mitarbeit. An uns liegt es, alle Kraft dafür einzusetzen, den neuen Himmel zu erfassen, von dem aus die neue Erde werden kann. Wir sind berufen nicht zu irgend einem Aktivismus, sondern zur Mitarbeit am Werk Gottes. Wir können die Wahrheit des Reiches Gottes nur so weit verstehen, als wir sie in unserem Leben verwirklichen. Es ist Gottes Wille, daß sein Regiment immer mehr in des Menschen Hand übergehe. Gott erfüllt sich im Menschen und zieht sich zurück. Darum liegt auf den

⁵¹ cf. NW, 1921, p. 188 ff., 565 ff., 1923, p. 307 ff., 1925, p. 129 ff., 1927, p. 171 ff., 1930, p. 161 ff., 1932, p. 289 ff., 1933, p. 146 ff., 1934, p. 135 ff., 1938, p. 145 ff., Die Botschaft vom Reiche Gottes, 1942, p. 308 ff.

⁵² cf. NW, 1919, p. 540 ff., 1930, p. 161 ff., 1932, p. 289 ff., 1933, p. 146 ff., 1934, p. 97 ff., 1935, p. 135 ff., 1938, p. 302 ff. et passim, Die Botschaft vom Reiche Gottes, 1942, p. 46 ff., 298 f.

Menschen eine so große Verantwortung. Darum muß sich der Glaube an den lebendigen Christus bewähren im aktiven, unerschrockenen Einsatz für sein Reich, für Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit.⁵³

4. Schließlich läßt sich alles, was wir über den Reichs-Gottes-Begriff bei Ragaz gesagt haben, dahin zusammenfassen, daß das Reich Gottes für ihn wesentlich Bewegung, Dynamik bedeutet und daß er zugleich an sein Sichtbarwerden in der Geschichte glaubt. Im Reich Gottes verwirklicht sich die stetig vordringende Erlösung der Welt, die beständige Neuschaffung der Welt aus Gott zu Gott. Im Unterschied zum Heidentum, wo die bestehende Welt vergöttert wird, ist hier Glaube an den lebendigen, wirkenden, tätigen Gott, der in der Geschichte sein Reich baut. Das Reich Gottes erweist sich in lebendigen Äußerungen des lebendigen Gottes. Es ist so immer wieder revolutionäre Unmittelbarkeit, sprengt alle starren Ordnungen und Begriffe, läßt sich nicht binden an bestimmte Institutionen, Formen und Bräuche. Es ist eben deswegen immer volkstümlich und laienhaft und steht im Gegensatz zu allen kirchlichen und theologischen Schablonen. Es ist nicht abgeschlossen, sondern im Werden. In seiner ganzen Geschichte vollzieht sich Gottes Menschwerdung. Gegenüber den Quäkern legt Ragaz das Hauptgewicht darauf, daß es darauf ankommt, «den Tritt des lebendigen Gottes in der Geschichte zu verfolgen».⁵⁴ Darin faßt er die religiös-soziale Botschaft und ihre besondere Methode zusammen, daß es darum gehen muß, das Wort, das der lebendige Gott in der lebendigen Geschichte spricht, zu hören und zu verstehen.⁵⁵ Nicht das ist wichtig, ob sich einer zu Moses oder zu Christus bekennt, sondern ob er an das Reich des lebendigen Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde glaubt.⁵⁶

Das Reich Gottes, gleichgesetzt mit den höchsten sittlichen und politischen Idealen von Ragaz, wird so zum eigentlichen Materialprinzip seines Glaubens und seiner Bibeldeutung, sowie zum Zentralbegriff seiner Geschichtstheologie.

⁵³ cf. NW, 1919, p. 372 ff., 1927, p. 262 ff., 1930, p. 55 ff., 1937, p. 289 ff., Die Botschaft vom Reich Gottes, 1942, p. 223 ff.

⁵⁴ NW, 1935, p. 63 ff.

⁵⁵ NW, 1938, p. 302 ff.

⁵⁶ NW, 1938, p. 482 ff.

Jesus Christus

Die christologischen Aussagen der neuprotestantischen Theologie aller Schattierungen zeigen auf der einen Seite – gegenüber der altkirchlichen, reformatorischen und orthodoxen Christologie – das Anliegen, die Christusoffenbarung in eine deutliche Kontinuität mit den religiösen und geistigen Möglichkeiten des menschlichen Wesens, mit einer der menschlichen Natur immanenten Beziehung zu Gott, mit der allgemeinen Geistes- und Religionsgeschichte hineinzustellen. Auf der andern Seite sieht sie sich – gegenüber radikaler Kritik und modern-säkularem Denken – in die Notwendigkeit versetzt, nun doch in irgendeiner Weise die Besonderheit, ja Einmaligkeit des Christusgeschehens darzutun. Ob nun in der Weise des alten Rationalismus die Lehre und die Ethik Jesu in den Mittelpunkt gerückt wird, ob wie bei Schleiermacher Jesus infolge der «schlecht-hinigen Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins» zum Urbild des religiösen Menschen gemacht wird, ob die unzähligen Darsteller Jesu im 19. Jahrhundert es unternehmen – angeregt etwa von Carlyles Geniekult – in den mannigfaltigsten Nuancen die «religiöse Persönlichkeit» Jesu anschaulich zu machen, ob spekulative Philosophie und Theologie daran geht, ein von historischen Zufälligkeiten unabhängiges «Christusprinzip» herauszuarbeiten, – allen diesen Versuchen ist jenes doppelte Anliegen und jene doppelte Frontstellung gemeinsam.

Wir halten uns, um den Ausgangspunkt von Ragaz klar zu machen, wieder an diejenigen Theologen, die ihn in seiner Jugend maßgebend beeinflusst und das theologische «Klima» geschaffen haben, in dem sich sein eigenes Denken über Christus entwickelte.

Wohl bei keinem anderen theologischen Systematiker kommt das Programm, aus der biblischen Überlieferung und dem kirchlichen Dogma

von Christus den «rationellen Kern» herauszuschälen, zu einer so sauberen Lösung wie bei *Biedermann*. Dieser «Kern», «das was in der religiösen Persönlichkeit Jesu, wie diese historisch der Quellpunkt des Christentums ist, als wesentlich neue Lebensmacht in die Menschheit eingetreten und darin der in sich einheitliche Realgrund, also das Prinzip der christlichen Religion ist»¹, ist «die reale Einigung des göttlichen und des menschlichen Wesens zur wirklichen Einheit persönlichen Geisteslebens», religiös gesehen «die Gotteskindschaft» des Menschen.² Dieses «christliche Prinzip» wird nun in der Betrachtung der Aussagen über Christus in Bibel und altkirchlichem Dogma durchexerziert und als deren eigentlicher Sinn aufgezeigt.³ Ebenso ist die kirchliche Lehre vom Werk des Gottmenschen in Wahrheit zu deuten als «die Bestimmung der Wirkungskraft des christlichen Prinzips».⁴ Gerade indem die altkirchliche Christologie von Jesus Christus nicht nur in historischen, sondern in metaphysischen Kategorien redete, gab sie damit auf ihre Weise sowohl dem Unterschied wie der Einheit zwischen Jesu historischer Persönlichkeit und dem Christusprinzip Ausdruck. Das sucht Biedermann an den einzelnen christologischen Aussagen des altkirchlichen Dogmas aufzuzeigen.⁵

Auch bei *Lipsius* findet sich die Unterscheidung und Verbindung des «eigentümlichen religiösen Prinzips des Christentums» (das in der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott bestimmt wird, die erlebt wird als Versöhnung mit Gott, als Erlösung von der «Naturbestimmtheit in der Welt» und als Herrschaft des Geistes über das Fleisch) und der Person Christi. Das «religiöse Prinzip des Christentums» ist in der Person Christi «als wirksame religiöse Lebensmacht in die Geschichte eingetreten und mittels des Glaubens an ihn ein Gegenstand gemeinsamer und individueller Erfahrung geworden». Ohne Christi Person hätte jenes «Prinzip» keine Wirklichkeit. Person und Prinzip sind also tatsächlich unzertrennlich miteinander verbunden.⁶ Viel stärker als bei Biedermann wird bei Lipsius

¹ Christliche Dogmatik, 2. Aufl., 1884, § 792.

² *ibid.* § 795

³ *ibid.* §§ 796–801

⁴ *ibid.* §§ 802–809

⁵ *ibid.* §§ 819–838

⁶ Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, 1876, § 549 und ff.

zur Begründung dieser Identität und ihrer Notwendigkeit auf die religiöse Erfahrung rekurriert. Im übrigen wird ähnlich wie bei Biedermann die biblische und orthodox-dogmatische Christologie kritisch dargestellt und daraufhin befragt, was an ihren Aussagen als gültiger Wahrheitsgehalt, das heißt als Ausdruck jenes «Prinzips des Christentums» eruiert werden und deshalb zum Inhalt religiös-christlicher Erfahrung werden könne.⁷

Otto Pfeiderer steht wohl gerade in seinen christologischen Aussagen noch näher bei Biedermann als bei Lipsius.⁸ Grundlage der Dogmatik ist seine Religionsphilosophie. Er stellt das Christentum hinein in den Zusammenhang der allgemeinen Religionsgeschichte, wie sich in allem religiösen Bewußtsein göttliche Offenbarung kundtut.⁹ (So konnte Pfeiderer, als er in seinen letzten Lebensjahren noch das Aufkommen der religionsgeschichtlichen Schule erlebte, darin mit Genugtuung die Bestätigung dessen finden, was er sein Leben lang vor allem gegenüber Ritschl vertreten hatte.) Das Christentum als «die teleologische Geistes- und Erlösungsreligion» hat ihren «geschichtlichen Quellpunkt» in der religiösen Persönlichkeit Jesu, ihren «wesentlichen Mittelpunkt» in dem religiösen Prinzip der Gottessohnschaft oder Gott-Menschheit.¹⁰ Nachdem Pfeiderer nicht nur die biblischen, altkirchlichen und reformatorischen Lehren über Christus, sondern auch die verschiedenen Versuche des Neuprotestantismus, zu einem neuen Verständnis von Person, Werk und Bedeutung Christi zu kommen, sorgfältig und kritisch dargestellt hat¹¹, kommt er zu seinem eigenen Resultat: Die geschichtliche Person Jesu ist wohl mit dem durch ihn geoffenbarten gottmenschlichen Geist nicht identisch, da die Gottmenschheit, wie sie sowohl im Wesen Gottes wie in dem des Menschen liegt, erst im «Gesamtorganismus» der mit Gott einigen Menschheit, das heißt im Reich Gottes, sich vollständig realisiert. Da ist dann der «makrokosmische Gottmensch». Jesus schließt diese spätere

⁷ *ibid.* §§ 553–670

⁸ Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, 1880, §§ 188–219.

⁹ *ibid.* § 34

¹⁰ *ibid.* § 55

¹¹ *ibid.*, §§ 188–212.

Entwicklung potentiell in sich, er ist so das repräsentierende Urbild der Gottmenschheit, der «mikrokosmische Gottmensch».¹² Pfeiderer zeigt dann im einzelnen, wie die biblische und kirchliche Christologie zu verstehen ist, «als Aussage des christlichen Gemeindebewußtseins vom Wesen des ihr eigenen gottmenschlichen Geistes unter dem typischen Bild seines ursprünglichen und urbildlichen Trägers und Mittlers Jesus Christus».¹³ Wir finden so Pfeiderer grundsätzlich auf den gleichen Bahnen wie Biedermann und Lipsius. Noch entschlossener und deutlicher als die beiden anderen liberalen Systematiker bringt er schon im formalen Aufbau seiner Dogmatik die untergeordnete Bedeutung der Christologie zum Ausdruck.¹⁴

Bei *Ritschl* weht zunächst eine andere Luft. Da werden keine spekulativen Prinzipien aufgestellt, da ist auch nicht die religiöse Erfahrung wegleitend. Da ist alles auf die Ethik hin ausgerichtet. Die Verwirklichung der höchsten sittlichen Ziele im Reich Gottes ist der umfassende Leitgedanke. Um dieses Zieles willen bedarf es der Gemeinde und ihrer Stiftung durch Christus.¹⁵ Die «bleibende Bedeutung» Christi beruht in der Treue, mit der er seinen Beruf ausübt und darin aufgeht bis zum Opfer seines Lebens. Alles ist bei ihm ausgerichtet auf die Verwirklichung des Reiches Gottes. Er macht so den «Selbstzweck Gottes» zum Selbstzweck seines eigenen Lebens.¹⁶ Darum, weil so sein Ziel und seine Tätigkeit mit dem Ziel und der Tätigkeit Gottes identisch sind, kann die Ge-

¹² *ibid.* § 213

¹³ *ibid.* §§ 213–219

¹⁴ Die «spezielle Dogmatik», die sich an die religionsphilosophische Prinzipienlehre anschließt, bringt zuerst die Lehre von Gott, von der Welt und vom Menschen als «Voraussetzungen des christlichen Heils». Dann wird in der zweiten Unterabteilung «Das christliche Heil» zuerst («Vom Heilsgrund») über «Gnade und Freiheit» im allgemeinen und über den heiligen Geist gehandelt, worauf in dem Abschnitt «Vom Heilmittel» zuerst «Die Heilmittlerschaft Jesu Christi» (hier figuriert die ganze Christologie) und daran anschließend «Die Heilmittlerschaft der Kirche Christi» besprochen wird und schließlich noch («Vom Heilszweck») die Heilsaneignung und die Heilsvollendung d. h. Rechtfertigungslehre und Eschatologie sehr allgemein und summarisch zur Darstellung kommt.

¹⁵ Unterricht in der christlichen Religion, 3. Aufl., 1886, § 19.

¹⁶ *ibid.* §§ 20–23

meinde sich zu seiner Gottheit bekennen.¹⁷ Christus bringt in vollkommener Weise zur Darstellung, was auch allen anderen von Gott aufgetragen ist. Daß diese anderen in ihrem Beruf die gleiche Treue bewähren, daß so die Welt schließlich zu ihrem Endzweck, der sittlichen Vollendung, komme, dazu bedarf es der gottmenschlichen Person und des Werkes Jesu Christi. Die Gemeinde braucht, um ihrem Ziel treu zu bleiben, die ständige Erinnerung an ihren Stifter und den persönlichen Antrieb zum eigenen sittlichen Tun durch das, was er getan hat. – Ritschl hat auch in seiner Lehre von der Person und dem Erlösungswerk Christi oft und bewußt auf die reformatorischen Formulierungen zurückgegriffen und seine Theologie als eine Neuaufnahme und Verwirklichung der besten Intentionen Luthers verstanden. Doch dürfte klar geworden sein, daß auch bei ihm Christus in erster Linie als der Träger bestimmter sittlich-religiöser Ideen oder Ideale gesehen wird. Das «Reich Gottes» als der sittliche Endzweck der Menschheit ist der Oberbegriff, in den die Christologie eingebaut wird. Von diesem Oberbegriff her leitet Ritschl die Notwendigkeit dessen ab, was Bibel und Dogma über Christus sagen. Und zwar ist es nun nicht ein «Christusprinzip», sondern der «historische Jesus», dem diese Hochschätzung zuteil wird, weil ohne ihn der Glaube der Gemeinde und der sittliche Fortschritt undenkbar ist. Die Brücke zur Leben-Jesu-Forschung und zum historischen Realismus ist damit geschlagen.

Für die Christologie Wilhelm *Herrmanns* gilt wohl ganz besonders, was für seine Theologie im allgemeinen charakteristisch ist: daß im unnachsichtigen Kampf gegen jede lehrmäßige Objektivierung das Interesse am Inhalt des Glaubens vor der ständigen Betonung seines existentiellen Charakters deutlich zurücktritt. Darunter will nun aber gerade Herrmann nicht einen Subjektivismus religiösen Gefühls, nicht eine geschichtslose Mystik verstehen, sondern es liegt ihm daran, seinen Glauben zwar nicht in einem Christusdogma, aber in der Wirkung des historischen Jesus zu verankern. Nicht irgendwelche Gedanken über Jesus, sondern «der Mensch Jesus» selber ist «die objektive Macht, welche den immerwährenden Grund der religiösen Erlebnisse eines Christen bildet».¹⁸ «Der

¹⁷ *ibid.* § 24

¹⁸ *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 2. Aufl., 1892, p. 36.

Glaube an die Gottheit Christi kann nur aus dem entstehen, was der Mensch Jesus an uns wirkt.»¹⁹ Es ist das «innere Leben» Jesu, was nach Herrmann allein für den Glauben konstitutive Bedeutung hat und darum der theologischen Reflexion würdig ist. Wo uns Jesus «in dem entscheidenden Gehalt seines persönlichen Lebens» zur Tatsache wird, da entsteht christlicher Glaube.²⁰ Die «Klarheit seiner sittlichen Erkenntnis» und die «Kraft seines Wollens» bilden ein «zweifellooses Faktum», das sowohl unseren Glauben wie unsere Sittlichkeit begründet.²¹ Es ist die «Gesinnung» Jesu, die uns den Weg weist in den sozialen Kämpfen der Gegenwart, auch wenn sich aus seinen Worten kein sozialpolitisches Programm ablesen läßt.²² Es lag sicher Herrmann daran, nicht nur die berechtigten Anliegen Ritschls und Schleiermachers, die Ausrichtung auf die Ethik und die Betonung der subjektiven Seite der Glaubensbeziehung, irgendwie auf einen Nenner zu bringen, sondern noch viel mehr, den Jesus der Evangelien selber als bestimmend und maßgebend für alles christliche Erleben, Denken und Handeln hinzustellen. Wo es dann aber bei Herrmann zur Konkretion dessen kam, was er die «Gesinnung Jesu» nannte, zeigte sich darin eine merkwürdig starke Verwandtschaft mit der Welt- und Lebensauffassung des noch vom hohen geistigen Erbe des Idealismus zehrenden deutschen Bürgertums, während zur gleichen Zeit schon – von ganz verschiedenen Seiten und Voraussetzungen her, etwa durch Johannes Weiß und durch Tolstoi – ein völlig neues Verständnis des Jesus der Evangelien aufgezeigt und proklamiert wurde, das die Harmonie, die bei Herrmann noch das Feld beherrschte, gründlich zu stören drohte.

Nicht eine solche grundsätzliche In-Frage-Stellung, wohl aber eine gewisse Akzentverschiebung war es gewesen, wenn der junge *Naumann* in seiner kleinen Schrift «Jesus der Volksmann» (1894) den Arbeitern zeigen wollte, daß Jesus, wie ihn die Bibel uns zeigt, auf der Seite der Armen und

¹⁹ *ibid.*, p. 132

²⁰ *Ethik*, 3. Aufl., 1904, p. 102

²¹ *ibid.*, p. 103

²² cf. Die sittlichen Gedanken Jesu in ihrem Verhältnis zu der sittlich-sozialen Lebensbewegung der Gegenwart, Verhandlungen des 14. Evangelisch-sozialen Kongresses in Darmstadt, 1903, p. 9 ff., cf. auch oben, p. 58 ff.

Bedrängten stehe und daß wir heute gerade diese soziale Seite seines Wirkens und seiner Botschaft neu zu beachten und zu betonen hätten. Bekanntlich ist Naumann später selbst von diesem Jesus-Verständnis wieder abgerückt. Im christlichen Sozialismus aller Schattierungen, auch bei Ragaz, ist es jedoch immer wieder zu ähnlichen Deutungen Jesu gekommen.

Christoph *Blumhardts* «Christologie» eruieren und definieren zu wollen, wäre ein müßiges Unterfangen. Blumhardt ist alles andere als ein Systematiker gewesen. Vielleicht war gerade das so aufrüttelnd, erschütternd und heilsam in seinem ganzen Wirken, auch in seiner direkten und indirekten Einwirkung auf die «künftige »Theologie, daß da alle «gläubige» und alle «ungläubige» Systematik durcheinander geworfen und so erst neu in Bewegung gesetzt wurde. Hier wurde nicht *über* Jesus Christus geredet, weder in der Art des alten Dogmas, noch in der Weise philosophischer Spekulation oder objektiv sein wollender Historie oder psychologischer Reflexion. Hier wurde auch nicht aus dem subjektiven Erleben heraus die Notwendigkeit des historischen Erlösers und seiner göttlichen Vollmacht postuliert. Für Blumhardt ging es in seinem Christuszeugnis um die Realität der in der Bibel bezeugten Tatsachen und Verheißungen. Er hat von dieser Realität einmal mehr in orthodoxer, einmal mehr in pietistischer, einmal mehr in modern-liberaler Sprache und Ausdrucksweise reden können. Es wäre aber falsch, ihn hier oder dort bei dieser Ausdrucksweise behaften und entsprechend festnageln zu wollen. Hier wie dort meinte und sagte er nicht das Gleiche wie die andern, die scheinbar gleich oder ähnlich sich ausdrückten. Hier wie dort lebte er eben gleichermaßen aus erster Hand, schöpfte er sein Wasser direkt aus der Quelle. Das gab ihm die Vollmacht, die so viele, die ihn hörten und ihm begegneten, unmittelbar an ihm empfanden. Das gab ihm aber auch die Kraft, neue, ungebahnte Wege zu gehen. Diese Unmittelbarkeit bewahrte ihn aber auch davor, sich zu versteifen auf Prinzipien, Programme und Postulate. Diese Unmittelbarkeit gab ihm die nötige Distanz zu allem Kirchentum und zu aller Theologie, aber auch zu der Welt und ihren Ansprüchen und Erfordernissen. Gerade weil er innerlich so fest im Zentrum verankert war, konnte er äußerlich in den verschiedenen Perioden seines Lebens und Wirkens manches anders sagen und tun. Er blieb sich dabei

doch selber treu. Für Blumhardt bedeutete Jesus Christus zeitlebens die ganze Fülle und Nähe Gottes und seiner ewigen Liebe. «Sieh auf Jesus Christus, da ist Gott, da ist er erreichbar.»²³ Jesus ist für Blumhardt nie nur eine historische Größe, die in objektiver Betrachtung und Wertung zu fassen wäre. Bei Blumhardt sind die biblischen Berichte von Jesus und dessen unmittelbare Gegenwart immer verbunden. Diese Verbindung erfolgt ganz unreflektiert und direkt. Das Schwergewicht für den Glauben liegt nicht im Rückblick auf das zur biblischen Zeit Geschehene, sondern im Ernstnehmen der großen Verheißungen der Bibel. Das Christentum lebt und besteht nur darin, daß Jesus fort und fort lebt. «Glauben im eigentlichen Sinn ist nicht das Hersagen unserer Glaubensbekenntnisse, sondern Glauben im Sinne Jesu heißt: Glauben, daß etwas wird, glauben, daß Jesus etwas will, glauben, daß Jesus etwas kann.» So sollen und dürfen wir «im Tag Jesu Christi drin stehen». So schöpft Blumhardt aus seinem Glauben an Christi lebendige Kraft und Gegenwart die Freudigkeit zum sieghaften Bekenntnis (mit dem er das Werk seines Vaters fortsetzt), aber auch die Vollmacht zum unerbittlichen Bußruf und zur scharfen Kritik an Frömmigkeit und Kirche (wie er sie vor allem in den 90er Jahren laut werden ließ). Aus diesem Glauben an den lebendigen Christus heraus tat er aber auch den großen Schritt hinaus in die weltlichen Bezirke des modernen Lebens. So wurde er 1899 um Christi willen Sozialdemokrat. Und dieser unerschütterliche Christusglaube gab ihm auch in seinen letzten, stillen, zurückgezogenen Lebensjahren, in der schweren Zeit des Weltkriegs, Beharrlichkeit in der geduldigen Hoffnung auf Gottes Reich. Blumhardt hat keine neue Deutung des Christusglaubens aufgestellt, aber er hat den alten Glauben für viele erst wieder lebendig, glaubhaft und kräftig gemacht.

Wenn wir in den frühen Schriften von Ragaz seinen Äußerungen über Christus nachgehen, so spüren wir, daß ihm seine Stellung zu Christus immer eine zentrale Glaubensfrage war. Wir haben gesehen, wie sich das

²³ Christoph Blumhardt, Eine Auswahl aus seinen Predigten, Andachten und Schriften, herausgegeben von R. Lejeune, 3. Band, p. 303.

auch in den Tagebüchern immer wieder zeigt.²⁴ Er setzt sich gerade in der christologischen Frage sehr intensiv mit der Theologie seiner Zeit auseinander. Seine langsame Abkehr von Biedermann zu Lipsius und dann von Lipsius zu den Ritschlianern, besonders zu Herrmann, ist vor allem auch dadurch bedingt, daß ihm die Betonung des historischen Jesus und seiner Bedeutung für Glauben und Sittlichkeit bei den Ritschlianern mehr einleuchtet als die spekulative Christologie, wie sie besonders Biedermann konsequent vertreten hatte. In seinen ethisch-apologetischen Schriften will Ragaz zeigen, daß gerade der historische Jesus mit seiner Lehre und der beispielgebenden Macht seiner religiösen Persönlichkeit die wahre Erfüllung des tiefsten Sehns und besten sittlichen Strebens unserer Zeit bringe.²⁵ Gerade die geschichtliche Wirklichkeit Jesu ist hier wichtig und gibt dem christlichen Glauben seine Überlegenheit über bloße philosophische Systeme.²⁶ In Übereinstimmung mit Pfleiderer und Harnack²⁷ sieht Ragaz den Kern der Verkündigung Jesu in seiner Botschaft vom Vater-Gott und von der Gotteskindschaft der Menschen.²⁸ Manches an Jesu Reden, etwa die Erwartung des nahen Einbruchs des vollendeten Gottesreichs, war zeitgebunden. Die Hauptsache war Jesus aber, die Gesinnung zu lehren, die im Reich Gottes gilt, und den Gott zu verkündigen, der sich ihm offenbart hatte. Darum ist seine Ethik, in dieser Weise, gesinnungsmäßig verstanden nicht nur als interimistisch, sondern als ewig gültig zu verstehen. Was in Jesu Lehrsprüchen irgendwie unsicher oder unvollständig wäre, das ergänzt der Eindruck, den er mit seinem ganzen Leben und Sterben auf uns macht. Die Gedankengänge von Ragaz dek-

²⁴ Allerdings trägt seine Bemühung um die Christus-Frage in dieser frühen Zeit auch stark intellektuellen Charakter. Ragaz hat selber empfunden, daß er, der in der «theozentrischen Luft» des Rationalismus aufwuchs, schon immer Mühe hatte, lebendige Christusfrömmigkeit zu verstehen oder gar selber zu empfinden. (Br. 10. 2. 1900).

²⁵ «Das in Christus aufgebrochene Leben bedeutet die volle Menschwerdung des Menschen.» (Selbstbehauptung und Selbstverleugnung, 1904, p. 33).

²⁶ «In Jesus ist das Ideal des Menschentums Person geworden und gegenüber der Realität dieses Lebens sind alle Konstruktionen der Moralphilosophie nur Träume.» (Evangelium und moderne Moral, 1898, p. 61).

²⁷ cf. etwa dessen «Wesen des Christentums», 1900.

²⁸ cf. Evangelium und moderne Moral, p. 71.

ken sich hier weitgehend mit denjenigen von Herrmann. «Jesu Ethik ist ganz und gar Gesinnungsethik.»²⁹

In den Predigten weist Ragaz immer wieder darauf hin, daß durch Jesus der unbekannte Gott für uns zum bekannten Gott wurde, daß gerade in der Menschheit Jesu die Gottheit sich offenbart. So ist «die menschliche Persönlichkeit» recht eigentlich «das Wort Gottes».³⁰ Wir spüren die Anklänge an Kierkegaard, wenn Ragaz davon redet, daß die Wahrheit Gottes «incognito» in die Welt kommt, wenn er die Paradoxie betont, daß im Mittelpunkt der Weltgeschichte die von den Menschen ans Kreuz geschlagene Liebe Gottes steht.³¹ Die ganze Kierkegaardische Schroffheit dieser Paradoxie ist aber im Grunde wieder aufgehoben, wenn es bei Ragaz dann weiter heißt, daß die Paradoxie des Kreuzes eben Ausdruck der Tatsache sei, daß aus dem Opfer das Leben der Welt kommt.³² Nicht das einmalige, unerhörte Ereignis, sondern die allgemeine Wahrheit, die darin zum Ausdruck kommt, ist für Ragaz wesentlich. In gleicher Weise wird die Auferstehung Jesu zum Erweis und Symbol dafür, daß die ewige Wahrheit trotz allem siegt und siegen wird.³³ Darum wird zum Beweis für die immer neu sich ereignende Auferstehung Christi ständig auf die Geschichte recurriert.³⁴ Hier wird deutlich, daß in der fortlaufenden Gottesgeschichte, die das eigentliche Thema der Verkündigung von Ragaz bildet, das in der Bibel bezeugte Christusgeschehen wohl das wichtigste und symbolkräftigste, aber sicher nicht das einzige oder allein ausschlaggebende Ereignis ist, in dem Gottes Heils-

²⁹ Du sollst!, 1904, p. 113.

³⁰ Dein Reich komme!, Predigten, 1. Aufl., 1909, p. 31, cf. p. 20.

³¹ ibid. p. 63, 68

³² ibid., p. 78

³³ «Sterben ist immer neu werden. Gutes und Wahres kann nicht verschwinden aus Gottes Welt.» (Dein Reich komme!, Predigten, 1. Aufl., 1909, p. 87). «Das Kreuz ist so in Gottes Hand das wunderbare Verwandlungsmittel, das die Wahrheit vorwärts führt.» (ibid., p. 92).

³⁴ «Die Botschaft vom offenen Grab hat sich in der Geschichte Jesu auf Erden immer wieder bestätigt.» (ibid., p. 83, cf. p. 92). «Bei Franz von Assisi, Luther, Kant, Schiller, Goethe, Herder – immer wieder stand Christus da als der Auferstandene.» (ibid., p. 84). «Christus siegt, weil es einen Fortschritt der Menschheit gibt.» (ibid., p. 401).

plan zur Offenbarung kommt. So ist Jesus, recht verstanden, «nicht hinter, sondern vor uns».³⁵ Darum ist unsere Zeit wieder offener für seine Botschaft: alle, «die freudig in die Zukunft streben», verstehen ihn. Heute dürfen wir Jesus neu erkennen als die Liebe, die uns miteinander und durch einander retten will.³⁶ So erleben wir heute gerade darin eine neue «Auferstehung Jesu», daß der Blick der Christenheit sich vom Christus-dogma auf «Jesus den Christus» hinwendet.³⁷ Damit meint Ragaz, daß an Stelle eines bloß statischen heute ein dynamisches Christusverständnis trete. Es gilt die Augen offen zu haben dafür, daß Christus heute in neuen Formen lebendig ist, nicht nur im gewohnten biblisch-kirchlichen Gewand. «Jesus schreitet incognito durch unsere Zeit: seine Gedanken sind heute eine offenkundige Macht.»³⁸ Das ist nicht mehr das «Incognito» Kierkegaards, sondern der Glaube an das Wirken des lebendigen Christus draußen in der profanen, unkirchlichen Welt, im Sozialismus, im Werden einer neuen Zeit.

1908 hält Ragaz im Zürcher Grütliverein einen Vortrag: Jesus Christus und der moderne Arbeiter.³⁹ In der Art des jungen Naumann stellt Ragaz Jesus dar als den «größten Arbeiterfreund aller Zeiten». Aber nun geht es Ragaz nicht wie Naumann in seinem «Jesus der Volksmann» vor allem darum, die Worte Jesu gegen die Reichen und für die Armen zusammenzustellen und daraus seine soziale Tendenz abzuleiten. Sondern bei Ragaz verbindet Jesus vor allem das mit der sozialistischen Arbeiterbewegung, daß er im Kampf steht gegen alles Bestehende, im Kampf gegen die konservative Kirchlichkeit der Sadduzäer und den frommen Formalismus der Pharisäer (die alle «nichts mehr sahen vom Strom der fortlaufenden göttlichen Offenbarung»), im Kampf gegen die gottfeindliche und menschenfeindliche Macht des Mammons. Jesus kämpft für eine neue Welt, für das Reich Gottes. «Das Wort vom Reich Gottes ist die großartigste Losung, die die Geschichte für die Zukunftshoffnung der Menschheit gebildet

³⁵ ibid., p. 11

³⁶ ibid., p. 136

³⁷ Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, 1. Band, 1922, p. 121.

³⁸ ibid., p. 127

³⁹ Jesus Christus und der moderne Arbeiter, Verlag der Buchhandlung des schweiz. Grütlivereins, Zürich, 1908.

hat.» Jesu Botschaft ist so «Verheißung der Umgestaltung der Welt» und «Anweisung dazu». Aus dem Gottesglauben ist schon bei den Propheten Israels der Menschheitsglaube, die Menschheitshoffnung geboren. Nicht vergebens kommen auch Marx und Lassalle aus Israel. Die Gottesherrschaft, die Jesus verkündet, bedeutet die Befreiung des Menschen. Jesus vertritt eine durch und durch laienhafte, humane Religion, wo die Solidarität den Menschen zur Pflicht gemacht wird. Wenn Jesus ein nahes Ende dieser Welt erwartet hat, so zeigt sich darin, wie stark er in dem Bewußtsein lebte, daß durch ihn eine neue Welt zum Durchbruch gekommen sei. So darf der moderne Arbeiter wissen, daß er auf seine Art auch arbeitet für das Kommen der Welt, für die Jesus lebte, kämpfte und starb. So müssen sich Sozialismus und Christentum finden.

Es ist ein dynamisch-revolutionäres Christusbild, das Ragaz hier entwirft. Hier verläßt er die Bahnen seiner theologischen Lehrer. Es ist gerade diese revolutionäre Dynamik, die nach Ragaz das eigentliche Wesen und die unvergleichliche Bedeutung Jesu ausmacht. So sieht er die Wirkung Jesu in der Geschichte der Welt. So wird aber auch die Beziehung des Einzelnen zu Jesus geprägt von dieser Bewegung, von dieser revolutionierenden Kraft, die von Jesus ausgeht. Glaube muß Nachfolge werden. Alle bloße Christus-Betrachtung wird abgelehnt. Christi Werk besteht eben darin, daß er mit ganzem Einsatz und göttlicher Vollmacht einer neuen, besseren Ordnung, dem Reiche Gottes, in dieser Welt Bahn bricht. So ist auch das sein Werk an uns Menschen, daß er uns tüchtig macht, an unserem Ort uns einzusetzen für den Fortschritt der neuen Weltordnung. Überall, wo Kräfte am Werk sind, die für eine bessere Zukunft, letztlich für das Reich Gottes, arbeiten, da ist auch heute noch Christus lebendig. Daß heute die Behauptung auftauchen konnte, Jesus habe überhaupt nicht gelebt, ist für Ragaz darum ein Symptom dafür, daß Jesus in der heutigen Christenheit nicht mehr lebt.⁴⁰ «Den gegenwärtigen Christus brauchen wir, gerade deshalb aber wenden wir uns dem Christus der Geschichte zu.»⁴¹ In dem, was die Bibel uns von dem historischen Jesus berichtet, wird uns Gottes Plan mit dieser Welt, die fort-

⁴⁰ NW, 1910, p. 99

⁴¹ NW, 1910, p. 107

laufende Geschichte seines Reiches, und die Aufgabe, die auch uns darin gestellt ist, deutlich. Diese Geschichte des Reiches Gottes ist das Übergreifende, worin das Wirken Christi in der biblischen Zeit nur einen, allerdings grundlegenden und bezeichnenden Abschnitt darstellt. Dies ist die Deutung des Christusgeschehens, die bei Ragaz durch alle seine Formulierungen immer wieder durchklingt. So betont er, daß wir als Christen gar nicht in erster Linie an Jesus, sondern an Gott den Lebendigen und sein Reich glauben.⁴² Darum ist Christus nicht etwa nur ein Symbol, sondern sein historisches Wirken ist eine Gottestat, in der die Lebensbewegung sich in vollendeter Form zeigt, wie sie von Israel herkommt und dem Reich Gottes auf Erden zusteuert. Deshalb ist die Geschichte voller «Auferstehungen» Christi, deshalb wird Ragaz nicht müde, nach einem neuen «Erwachen Christi» zu rufen und in Erscheinungen und Bewegungen freudig Zeichen solchen Erwachens zu suchen und zu finden.⁴³

1911 hat Ragaz in einem Vortrag in Basel seine Antwort auf die Frage: «Was ist uns Jesus Christus?» zusammengefaßt.⁴⁴ Wieder beginnt er damit, daß er das «religiöse Erdbeben» unserer Zeit als eine neue Auferstehung Christi deutet. Er setzt sich zunächst mit dem positiven und dem liberalen Jesusbild auseinander. Bei den Positiven findet er einen tieferen Gehalt, aber eine unzureichende Form. Im liberalen Christentum ist die Form wohl ansprechender, aber Jesus wird nur menschlich gesehen und gewertet. Darum kommt seine wirkliche Bedeutung hier nicht zu ihrem Recht. Das berechtigte Anliegen einer modernen und zureichenden Christusdeutung formuliert Ragaz dahin, daß wir heute «Realität» wollen, «Gott im Fleisch», «Gott in den Weltwirklichkeiten». Diese Forderung sieht er nun gerade im biblischen Christus erfüllt. Christus ist «das letzte Wort der Religion», hier erfüllen sich alle Ahnungen einer Vereinigung von Gott und Mensch. In Jesus verkörpert sich die «Wahrheit des Menschen». Nietzsches Sehnen nach dem Übermenschlichen sollte uns gerade zu Jesus führen. Allerdings wird uns hier als Ziel und Bestimmung

⁴² NW, 1910, p. 137

⁴³ cf. NW, 1916, p. 1 f.

⁴⁴ Was ist uns Jesus Christus? Vortrag, gehalten in Basel 1911. Erschienen in «Unsere Kirche, worauf sie ruht und was sie soll.» Basel, 1911. (wieder abgedruckt in Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, I. Band, p. 77 ff.).

des Menschen Heiligkeit und Güte gezeigt: das ist Jesu Umwertung aller Werte. Gerade darum ist Jesus das Gericht über unsere Welt. Wer auf ihn schaut, kann mit der Welt, aber auch mit der Kirche nicht zufrieden sein. In Jesus zeigt sich aber auch die «Wahrheit Gottes», nicht etwa in den äußeren Wundern, sondern in dem Wunder seiner ganzen Erscheinung. Wieder ist es Gottes Heiligkeit und Gottes Güte, die sich in Jesus, besonders in seinem Tod am Kreuz, manifestiert. Das Kreuz als «Predigt des Opfers» ist die «größte soziale Macht, die in der Welt wirkt». Und nun bedeuten Person, Weg und Werk Christi nichts anderes, als daß das hier verkörperte gottmenschliche Leben sich auswirken soll zu einer gottmenschlichen Welt. So muß die Welt Christi Reich werden. So ist Christentum Forderung einer neuen Welt. So darf die Gottessache nicht Kirchensache bleiben, sondern muß Weltsache werden. So ruft Christus heute das Christenvolk heraus aus den Kirchenmauern in die Welt. So ist er lebendig, ist er neu auferstanden in der sozialen Bewegung. So bricht eine neue Gotteszeit an. – Hat Ragaz sich hier darum bemüht, auch die Anliegen der traditionellen Christologie zu ihrem Recht kommen zu lassen, so ist er doch da in seinem Eigensten, wo er redet von der eigentlichen Bedeutung Jesu Christi im Gang der Geschichte Gottes mit den Menschen, dieser Geschichte, die im Werden einer neuen Welt sich vollzieht. Hier sind wir im Zentrum seines Denkens. So ist ihm die Geschichte Christi «der Höhepunkt der Geschichte von Gottes Taten», die «fortgeht in Gegenwart und Zukunft hinein».⁴⁵

Es bedeutete eine Vertiefung dieses Gedankenganges, als Ragaz in der Weltkriegszeit immer stärker betonte, wie ganz anders, als es der Art der Welt entspricht, die Gottesgeschichte verläuft. Das zeigt sich nun wieder exemplarisch in der Lebensgeschichte Jesu. So heißt es in einer Karfreitagsbetrachtung 1918: hätte Gott dort, als Jesu Lebensweg zum Leidensweg wurde, seine *Macht* offenbart, so hätte er in der Art der Welt gehandelt. Gott aber war gerade in der Ohnmacht, in der Niederlage vor der Welt, allmächtig. Es ist der leidende Gottesknecht, durch den Gott

⁴⁵ Jesus, Christentum und Reich Gottes. Vortrag, gehalten an der 16. christl. Studentenkonferenz in Aarau 1912. (Wieder abgedruckt in Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, 1. Band, 1922, p. 109 ff.).

siegt.⁴⁶ – Die Grundthese bleibt trotz dieser Differenzierungen seines Geschichtsbildes und seines Christusglaubens für Ragaz die gleiche: in der durch den lebendigen Gott gewirkten Geschichte ist Jesus «die Zentralpersönlichkeit», «der Führer des Reiches Gottes». In Jesus wird die Menschlichkeit Gottes und die Göttlichkeit des Menschen zugleich sichtbar. Der lebendige Christus muß erlebt werden, der gegenwärtige vom geschichtlichen, der geschichtliche vom gegenwärtigen aus.⁴⁷ Christus ist «der Vertreter des ewigen, gottgeborenen Freiheitsdranges der Menschenseele» und zugleich gegenüber dem Christentum, das zur «Weihe der vorhandenen Welt» geworden ist, die «ewige Revolution der Welt durch Gott».⁴⁸ Neben solchen Aussagen, wo Christus in der Geschichtstheologie von Ragaz einfach die Verkörperung der vorwärts drängenden, dem von Gott gesetzten Ziel der Menschheitsgeschichte zustrebenden Kräfte ist, stehen aber immer wieder andere, wo ganz entschieden auf den Menschen Jesus hingewiesen wird, auf sein Beispiel, auf den ethischen Appell, auf den Ruf zur Nachfolge, der von ihm ausgeht. Auch das steht im Rahmen der großen Geschichte des kommenden Gottesreiches. Denn Jesus stellt ja nun eben durch sein Wort und Beispiel den Einzelnen mit hinein in die Geschichte, gibt so dem Leben des Einzelnen Sinn und Ziel.⁴⁹

Es geht also Ragaz in seinem Christusverständnis nicht etwa um eine spekulative Geschichtsdeutung in der Weise Hegels, sondern gerade von seinen großen heilsgeschichtlichen Perspektiven her ergibt sich ihm die existentielle Verpflichtung für den Einzelnen, die Bestimmung seines Lebens im Dienst für Gottes Sache, für Gottes kommendes Reich zu finden. Gerade diese existentielle Verpflichtung gehört für ihn entscheidend zu der Begegnung mit dem lebendigen Christus. Christus, der das Reich Gottes vorwärts treibt, in seinem irdischen Wirken, von dem die Bibel uns berichtet, und in seinen immer neuen «Auferstehungen» in der Geschichte – und Christus, der durch sein Wort, sein Beispiel, die Kraft

⁴⁶ NW, 1918, p. 105 ff.

⁴⁷ cf. Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn – und weiter! 1. Aufl., 1922, p. 76, 143, 144.

⁴⁸ Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus, 1929, p. 48.

⁴⁹ cf. Die Botschaft vom Reiche Gottes. Ein Katechismus für Erwachsene, 1942, p. 231 ff., Das Reich und die Nachfolge, Andachten, 1938.

seines Geistes Menschen in seine Nachfolge ruft und so zu seinen Werkzeugen macht – dies Doppelte macht erst die ganze Christusbotschaft aus, die Ragaz, einmal die eine, einmal die andere Seite mehr betonend, verkündigt hat. Aber immer gilt es, Christus nicht etwa nur «an sich», und dann eben als Abstraktion oder als «Dogma» zu betrachten, sondern ist er zu sehen «im Zusammenhang des Reiches, wie es von Moses über die Propheten zu ihm aufsteigt und von ihm aus weitergeht und worin der lebendige Gott in die Geschichte eingeht»,⁵⁰

Am Ende seines Lebens hat Ragaz seine Gedanken über Jesus und seinen Glauben an Jesus noch einmal zusammengefaßt in dem Jesus-Band seines großen Bibelwerkes.⁵¹ Was uns aus den früheren Äußerungen und Büchern von Ragaz schon bekannt ist, kehrt hier wieder. Die herbe Männlichkeit Jesu wird anschaulich geschildert.⁵² Vor allem das Kämpferische und Revolutionäre in seinem Wirken wird betont. Die Bergpredigt vor allem ist das Dokument der grundsätzlichen «Weltrevolution»: wo Gottes Reich in diese Welt hineinkommt, werden alle Werte umgewertet und alte Ordnungen gestürzt, da wird alles neu und alles anders.⁵³ Auch der Kampf gegen die Dämonen, gegen die Sünde, gegen Krankheit und Tod wird im großen Zusammenhang des Kampfes für Gottes Reich gesehen. Jesus setzt den Kampf der Propheten Israels fort und bringt das, was sie vertreten hatten, zur Erfüllung und Vollendung. Jesu Verkündigung ist von eminent politischer Bedeutung: der antiken Verabsolutierung von Staat und Volk wird deren Relativierung, ja Aufhebung gegenübergestellt. Ragaz spricht hier von «Anarchismus» Jesu: wo das Reich Gottes kommt, hat der Staat im alten Sinn kein Daseinsrecht mehr. Daß das Evangelium Jesu vor allem auch sozialen Charakter hat, wird besonders hervorgehoben.⁵⁴ Jesus vertritt einen «heiligen Materialismus». Es geht ihm um die Erlösung des ganzen Lebens, um die

⁵⁰ Die Botschaft vom Reiche Gottes. Ein Katechismus für Erwachsene, 1942, p. 180.

⁵¹ Die Bibel – eine Deutung, Band V, Jesus, 1949.

⁵² cf. dazu die frühe Schrift «Männliches Christentum», Zürich 1900.

⁵³ Ragaz hat das im einzelnen schon in seiner Auslegung der Bergpredigt ausgeführt, cf. Die Bergpredigt Jesu, Bern, 1945.

⁵⁴ Darum war es Ragaz auch schon in seinen Büchern über «Die Gleichnisse Jesu», 1944, und «Die Bergpredigt Jesu», 1945, gegangen.

Neuschaffung der ganzen Welt. So entstehen durch ihn neue, von seinem Geist erfüllte Formen der Gemeinschaft. Daran knüpfen Sozialismus und Kommunismus an. Aber auch der tiefste Gehalt des Liberalismus findet hier, in der Botschaft von der Gotteskindschaft des Menschen, seine wahre Begründung. So kann Ragaz schließlich den Sinn des Evangeliums wiederfinden in den Parolen Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – allerdings in einem viel höheren, umfassenderen Sinn als in deren bloß politischer Bedeutung. – Der ganze Kampf Jesu muß schließlich zum Zusammenstoß mit den Mächten des Bestehenden in «Staat» und «Kirche» führen. Allen ihren starren Ordnungen und Konventionen, allem Gesetz und Kultus hat er die freie Menschlichkeit des Gottesreiches, die neue «Reichsunmittelbarkeit», die keines Priesters, keines Kults, keines Gesetzes mehr bedarf, gegenüber gestellt. Jesus paßte damals in keine Schablone hinein, so wie er heute wieder alle orthodoxen, liberalen, pietistischen Schablonen sprengt. Es ist eben der lebendige Jesus in seiner konkreten Menschlichkeit, der uns den lebendigen Gott nahe bringt. Jesus ist frei von aller asketisch-prinzipiellen Weltverneinung, weil ihm die Welt Gottes Schöpfung ist. Aber er steht der Welt ganz frei gegenüber, gerade weil er sie wieder Gott, ihrem Schöpfer zuführen will. Aus der absoluten Zuversicht auf den Sieg Gottes erwartet er in größter zeitlicher Nähe den Anbruch der neuen Weltzeit. Er kann so in prophetischer Perspektive von der Zukunft reden. Gegenüber der konsequenten Eschatologie hebt Ragaz hervor, daß das Evangelium nicht ein Produkt der Naherwartung des Endes der Welt sei, sondern umgekehrt diese Naherwartung aus der Kraft des Evangeliums quillt.⁵⁵ Zugleich ist zu betonen, daß die große Weltwende mit dem Eintritt Christi in die Geschichte tatsächlich sich vollzogen hat. Seit dem «in Jesus erfolgten Gesamtdurchbruch» ereignen sich in der Geschichte immer neue «Durchbrüche des Reiches». Mit der Auferstehung Christi und der Ausgießung des heiligen Geistes «ist die große Auferstehung und Vollendung der Welt eingeleitet, welche eben das Reich Gottes ist». So ist Jesu Naherwartung gar keine Täuschung gewesen.

In der Kreuzigung Jesu zeigt sich der Gegensatz von Gottesreich und Weltreich in seiner letzten Schärfe und Zuspitzung. Aber gerade da zeigt

⁵⁵ Die Bibel – eine Deutung, Band V, Jesus, p. 224 ff.

es sich, wie Gott «in die letzte Tiefe der Wirklichkeit eingeht». «Erst am Kreuz wird das Wort Fleisch. Erst am Kreuz siegt Gott als Gott.» Auch den Tod Christi sieht Ragaz also nicht im Zeichen der stellvertretenden Satisfaktion gegenüber Gott im orthodoxen Sinn, sondern im Zeichen des Kampfes zwischen Gott und der gottfeindlichen Welt. In diesem Kampfe wird das Kreuz gerade darum zum Sieg, weil in der Ohnmacht, im Verzicht auf Widerstand und Gewalt, in der Niederlage, im Opfer seines Lebens Christus radikal anders ist als die Welt mit ihren Maßstäben und Ordnungen. Gerade damit überwindet er die Welt. Auch damit weist er uns den Weg: der Kampf um Gottes Reich ist zugleich Kampf gegen den Glauben an Macht und Gewalt. – Die Auferstehung Christi ist das allerdeutlichste Zeichen dafür, daß der lebendige Gott alles durchbricht und überwindet. Darum ist die Auferstehung ein Geschehen, das sich in der Geschichte immer wieder ereignet. Nur dem allerdings kann sie siegreiche Gewißheit und lebendige Kraft sein, der selber in der Nachfolge steht, der sein eigenes Leben hineinstellt in die Geschichte des Gottesreiches und in den Kampf, der in Christi Namen um dieses Reich geführt werden muß.

So gewinnt die Christusdeutung von Ragaz ihr besonderes Gepräge eindeutig von seiner Geschichtstheologie her. Das gibt ihm gegenüber den Positionen der orthodoxen und liberalen Christologie die Überlegenheit eines neuen Gesichtspunktes. Es ist die Dynamik seines Christusverständnisses, die er selber als sein Eigenstes empfunden hat. Darum betont er immer wieder, daß Jesus nicht «an und für sich», sondern nur als «Offenbarer des Reiches und der Nachfolge» zu verstehen sei.⁵⁶ Nicht die in Christus geschehene Heilstat Gottes in ihrer Einmaligkeit steht im Zentrum seines Glaubens und seines theologischen Denkens, sondern die fortlaufende Gottesoffenbarung in der Geschichte, die wohl in Christi Erdenleben ihren Höhepunkt und ihre wichtigste und maßgebende Verwirklichung hatte, die aber in immer neuen Kämpfen und Durchbrüchen, neuen «Geburten» und neuen «Auferstehungen» Jesu weitergeht.

⁵⁶ cf. Reformation nach Vorwärts oder nach Rückwärts? Eine Kampfschrift, 1937. Hier macht Ragaz gerade an diesem entscheidendem Punkt seinen Gegensatz zur dialektischen Theologie klar.

Weltliches Christentum

(Das Problem der Kirche)

Als August Vilmar die theologische Aufgabe, die seinem Jahrhundert von Gott gestellt sei, darin zu sehen glaubte, daß die Lehre von der Kirche herausgearbeitet und verkündigt werden solle, da war dies wohl vor allem als Proklamation seines eigenen Programms und seines orthodox-hierarchischen Kirchenbegriffs gemeint. Er hatte aber trotzdem auch in einem weiteren Sinn recht, indem die geistige Situation des 19. Jahrhunderts die Theologie geradezu zwang, über das Wesen der Kirche in ganz neuer Weise nachzudenken. Das Gefüge der alten, ständisch gegliederten Welt, in der auch die Kirche ihren festen Ort gehabt hatte, war in den Stürmen der Revolutionszeit zusammengebrochen. Indem der Obrigkeitsstaat seinen metaphysischen Nimbus verloren hatte, verlor auch die Institution der Kirche für weite Kreise ihre Autorität. Die theologischen Reflexionen der Kirchenrechtler des 17. und 18. Jahrhunderts, die Diskussionen um Territorialismus und Kollegialismus, gewannen nun eminent praktische Bedeutung. Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat mußten in den meisten Ländern neu geregelt werden. Dazu stellte sich von dem ganzen Umbruch des Denkens her die bedrängende Frage, was denn in dieser modernen Welt die christliche Kirche noch für eine Stellung und Aufgabe habe.

Der religiöse Sozialismus hat auf seine Art diese Frage in scharf ausgeprägter Stellungnahme zu beantworten gesucht. Welches waren die Voraussetzungen, aus denen heraus diese Antwort mit ihren Negationen und Positionen gewachsen ist? Wie stand es um das Denken über die Kirche, in dem Ragaz aufgewachsen ist und von dem er beeinflußt und bestimmt wurde?

Dem schweizerischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts ist die neue Betonung der Kirche, des kirchlichen Amtes, der kirchlichen Autorität, wie sie in der neulutherischen Restaurationstheologie, bei Löhe, Vilmar, Hengstenberg, Kliefoth, Stahl in zum Teil hierarchisch-hochkirchlicher Zuspitzung vertreten wurde, fremd geblieben. Ein Einzelgänger, wie der Schaffhauser Antistes Friedrich Hurter, der zwar nicht in selbständiger theologischer Reflexion, aber in seiner kirchlichen Praxis und in der Tendenz seiner historischen Arbeiten ähnliche Wege ging, hatte von Anfang an das Idealbild der römischen Kirche vor Augen, wo seine Neigung zu Autorität, hierarchischem Aufbau und sichtbarer Macht der Kirche die rechte Erfüllung fand, so daß er schließlich auch folgerichtig zum Konvertiten wurde.¹ Bei Hurter wird es deutlich, was sich auch im deutschen Neuluthertum zeigt, daß die politische Kampfstellung gegen alle liberalen Tendenzen die Vorliebe für Autorität und Macht des kirchlichen Amtes beförderte. In der Schweiz aber war für solche Gedanken keine große Empfänglichkeit da. Dazu waren die demokratischen Instinkte gegen jeglichen Klerikalismus auch in den politisch konservativen Volkskreisen zu lebendig. Die kirchlich Positiven in der Schweiz waren auch viel mehr vom Pietismus und von der Erweckungsbewegung her geprägt. Je mehr es dem kämpferischen Liberalismus der Reformen gelungen war, in den schweizerischen Landeskirchen jegliche Bekenntnisverpflichtung aufzuheben, desto mehr wurde es das Anliegen der positiven Pfarrer und Kirchenleute, die «Gläubigen» zu sammeln und zu betreuen, wobei die offizielle Kirche dafür mehr nur noch den organisatorischen Rahmen bildete. Deshalb übernahm man auch hier bei der «kirchlichen Rechten», meist ohne weiteres die Wertung der Kirche, wie sie vom deutschen Idealismus her geläufig war. Da ist die Kirche der historisch gewachsene Organismus, in dem das von Christus ausgegangene «geistige Gesamtleben» Gestalt annimmt. Hier sind sich Hegel und Schleiermacher, trotz verschiedener Formulierung und Begründung, letztlich einig. Die empirische Konfessionskirche ist nicht mehr letzte Instanz. Ihre Bedeutung ist von geschichtsphilosophischer Schau her (Hegel) oder unter dem Primat der

¹ cf. P. Vogelsanger, Weg nach Rom, Friedrich Hurers geistige Entwicklung im Rahmen der romantischen Konversionsbewegung, Zürich 1954.

persönlichen Glaubenserfahrung (Schleiermacher) deutlich relativiert. Allerdings hat sich Schleiermacher (im Gegensatz zu den von Hegel ausgehenden Tendenzen) für das Eigenrecht der Kirche gegenüber dem Staat energisch gewehrt. Aber ihm ging es dabei nicht um die Macht und Geschlossenheit der Kirche, sondern darum, daß in der Kirche jeder seines Glaubens leben könne. Gerade das hat in Deutschland, vor allem in Preussen, die lutherische Repristinationstheologie mit staatlicher Hilfe verhindern wollen, indem Bekenntnisverpflichtung und Lehrzucht in Kraft blieben und immer wieder eine Handhabe zur Maßregelung liberaler Pfarrer boten. In der Schweiz dagegen herrschte völlige Freiheit der Lehre und der Verkündigung. In dieser freien Luft, wo es kein kirchliches «Lehramt» mehr gab, ist Ragaz groß geworden.

Wir fragen uns nun, wie die tonangebenden Theologen jener Zeit über das Wesen der Kirche gedacht und gelehrt haben. Wir halten uns an Biedermann, Lipsius und Ritschl.

Entsprechend dem Grundprinzip seiner Dogmatik ist es das Anliegen *Biedermanns*, den «rationellen Kern» der altkirchlichen Lehre von der Kirche herauszuschälen und so alle bloß vorstellungsmäßigen, sinnlich-supranaturalen Elemente aus dem Begriff der Kirche auszuschneiden. Die Kirche ist «eine durch ethische Tätigkeit aus natürlichen Elementen gebildete, also immer endliche Größe». Sie hat nur in dem Maß, als sie das Prinzip, dem sie zum Organ und Ausdruck dient, auch wirklich in sich trägt, also immer nur vermittelt, an den Prädikaten der Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit teil, die eigentlich nur ihrem Realprinzip zukommen.² Die «Kirche» ist zu fixieren als der ethische Begriff des gesellschaftlichen Organismus zur Einbildung des christlichen Prinzips in die natürliche Menschheit. Unter diesem christlichen Prinzip ist «das in Jesus Christus für die Menschheit aufgeschlossene absolute Selbstbewußtsein der Gotteskindschaft» zu verstehen. Die äußere Gestaltung der Kirche ist nur insofern wichtig, als darin die Norm dieses Prinzips auch in Verfassung, Lehre und Leben zur Geltung kommen soll.³ – Ob und inwiefern das «christliche Heilsprinzip», wie es Biedermann formuliert,

² Christliche Dogmatik, 2. Aufl., 1884, § 934.

³ *ibid.*, § 936, cf. § 933, § 549.

nun gerade der Kirche bedarf, ob die Kirche – abgesehen von ihrer historischen Gegebenheit – dazu notwendig ist und nicht ebenso gut auch durch einen anderen «gesellschaftlichen Organismus» ersetzt werden kann, ist bei Biedermann nicht eindeutig und schlußkräftig nachgewiesen.

Die Definitionen von *Lipsius* decken sich weithin mit denen Biedermanns. Allerdings ist das religiöse Prinzip, das geistige Wesen des Christentums bei ihm weniger spekulativ faßbar, als durch die religiöse Erfahrung, aus dem «Selbst- und Weltbewußtsein», aus dem religiös bestimmten Grundgefühl des Christen, zu bestimmen. Es ist ein bestimmtes «religiöses Verhältnis, welches als solches zugleich eine eigentümliche religiös-sittliche Weltanschauung und ein eigentümlich religiös bestimmtes Handeln in der sittlichen Gemeinschaft bedingt».⁴ Dieses besondere religiöse Verhältnis des Christentums ist aber nie nur aus dem individuellen frommen Selbstbewußtsein zu deduzieren, sondern zugleich auf die Gemeinschaft bezogen. Inhaltlich besteht dieses besondere religiöse Verhältnis in der Gotteskindschaft und Zugehörigkeit zum Gottesreich, was zugleich die reale Vollendung der religiösen Idee des Menschen in sich schließt.⁵ Glaubensgegenstand im strengen Sinn ist nicht die Kirche, sondern das Gottesreich. Die Kirche, als spezifisch religiöse Gemeinschaft, verhält sich dazu als Mittel zum Zweck. Sie hat sich der Pflege und Fortpflanzung christlichen Glaubens zu widmen. Sie ist organisierte Gemeinde der Gläubigen.⁶ Sie ist Sammlungs- und Bildungsanstalt für das Gottesreich. Sie hat die Aufgabe, «die Welt mit dem religiösen Prinzip des Christentums fortschreitend zu durchdringen, andererseits durch lebendige Aneignung der auf der jedesmaligen Stufe der geistigen Gesamtentwicklung dargebotenen Bildungsmittel die immer reinere Erkenntnis des christlichen Prinzips und dessen universellere Betätigung im praktischen Leben sicher zu stellen». Würde sie sich der «geistigen Gesamtkultur» entziehen, so würde sie ihre eigene Entwicklung still stellen.⁷

⁴ Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, 1876, § 626.

⁵ *ibid.*, §§ 629, 630

⁶ *ibid.*, §§ 881–883.

⁷ *ibid.* § 898

Gegen Rothe hält Lipsius daran fest, daß «eine christliche Kirche als Organisation des spezifisch religiösen Lebens» innerhalb der christlichen Welt und Menschheit immer bestehen müsse, «um dem christlich-sittlichen Leben oder dem göttlichen Reich seine feste christlich-religiöse Grundlage zu sichern».⁸ – Gegenüber Biedermann betont Lipsius viel mehr die ethische Zielsetzung der Kirche. Sie ist da, um die sittlichen Ideale des Christentums zu vertreten. Sie hat ihre Existenzberechtigung als notwendige «Bildungsanstalt». Lipsius steht da viel mehr als Biedermann in der Nähe des alten Rationalismus, aber auch der modernen Theologie Albrecht Ritschls.

Bei *Ritschl* ist die Kirche die «sinnenfällige», sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen in der identischen Gottesverehrung.⁹ Sie ist durchaus untergeordnet dem Reich Gottes als dem höchsten Gut und dem sittlichen Ideal, zu dessen Verwirklichung die Glieder der Gemeinde sich untereinander verbinden. Aufgabe der Christen ist die Teilnahme an der Hervorbringung des Reiches Gottes, im gerechten Handeln, das sein Gesetz und seinen Beweggrund in der Liebe zu Gott und dem Nächsten findet.¹⁰ So ist das christliche Leben ausgefüllt von der «Betätigung der Gotteskindschaft in der geistigen Freiheit und Herrschaft über die Welt» und der «Arbeit am Reich Gottes».¹¹ Die sittliche Aufgabe des Reiches Gottes wird verwirklicht in den «natürlich bedingten sittlichen Gemeinschaften engeren Umfangs (Ehe, Familie, bürgerliche Gesellschaft, nationaler Staat) nach den auf jeder Stufe derselben geltenden besonderen Grundsätzen». Denn «das Allgemeine wird immer nur innerhalb der besonderen Arten verwirklicht».¹² So sind das Mönchtum und die pietistische Weltflucht Irrwege, weil dort die natürlichen Ordnungen (Familie, Privateigentum, volle Selbständigkeit) aufgegeben werden, während doch diese Güter «geradezu wesentliche Bedingungen der sittlichen Gesundheit und Charakterbildung» sind.¹³ So ist die Treue im Beruf zugleich Erfüllung

⁸ *ibid.* § 902

⁹ Unterricht in der christlichen Religion, 3. Aufl., 1886, § 85.

¹⁰ *ibid.* §§ 5 und 6

¹¹ *ibid.* § 47

¹² *ibid.* § 56.

¹³ *ibid.* § 56a

des Vorbildes Christi.¹⁴ Das Reich Gottes realisiert sich demgemäß im Lebensideal des deutschen Bürgertums. Auf dieses Ideal hin hat sich auch die Kirche auszurichten. Kirche ist wesentlich Gebetsgemeinschaft, dient aber auch als solche «zur Vermittlung der Zusammengehörigkeit der Gläubigen in der Aufgabe des Reiches Gottes».¹⁵ Die rechtlichen Formen der Kirche sind, obwohl notwendig, doch in ihrer historischen Verschiedenheit irrelevant. Die Kirche wird so als geschichtliches Faktum, als gegebene Form religiöser Gemeinschaft hingenommen. Der Lebensnerv der Ritschl'schen Theologie aber liegt durchaus im sittlichen Handeln, das sich in den bürgerlichen Lebensordnungen vollzieht und zugleich die Verwirklichung des Reiches Gottes bedeutet. Die Kirche spielt in der Theologie Ritschls nur eine periphere Rolle. Sie ist ja auch für das bürgerliche Lebensgefühl, das in Albrecht Ritschl weithin seinen theologischen Ausdruck gefunden hat, durchaus an den Rand gedrängt, während die bürgerlichen Ordnungen und Ideale dem Leben Sinn und Ziel geben.

Während so bei diesen maßgebenden theologischen Lehrern der zweiten Jahrhunderthälfte die Kirche als ein historisch gegebenes Faktum hingenommen, bejaht und in die eigene Konzeption des Christentums eingebaut wurde, meldeten sich schon von ganz verschiedenen Seiten Denker zum Wort, die im Namen eines neuverstandenen Christentums die Existenz der Kirche grundsätzlich in Frage stellten. Richard Rothe, Sören Kierkegaard, Christoph Blumhardt und Leo Tolstoi haben, von ganz verschiedenen Ausgangspositionen her und auch in ganz verschiedener Absicht, doch ein jeder auf seine Weise unüberhörbar die Frage gestellt, wie es denn eigentlich mit dem Daseinsrecht dieses Faktums «Kirche» stehe. Sie haben alle vier, wieder jeder auf seine Art und mit ganz verschiedener Begründung, diese Frage schließlich im negativen Sinn beantwortet. Sie haben alle vier gerade mit diesen Negationen das Denken von Ragaz entscheidend beeinflusst.

Besser als bei irgend einem anderen theologischen Denker kommen die Tendenzen des ganzen Jahrhunderts zur klaren und überlegenen Durchführung und Ausprägung bei dem genialen Richard *Rothe*. Mit Recht ist

¹⁴ ibid. § 57

¹⁵ ibid. § 81

sein Erstlingswerk «Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung» (1837), in dem Rothe schon seine ganze Konzeption von der Entwicklung und schließlichen Aufhebung der Kirche darlegt, als «vielleicht das kühnste theologische Werk des 19. Jahrhunderts» bezeichnet worden.¹⁶ Rothe geht davon aus, daß Jesus die Vollendung des Reiches Gottes nicht in einem übersinnlichen Jenseits, sondern auf dieser Erde verkündet und daß in der fortwirkenden Kraft des von dem Erlöser ausgehenden Lebens der Sinn der geschichtlichen Entwicklung zu begreifen sei.¹⁷ Die entscheidende Frage ist ihm nun: ob das vollendete Gottesreich als Kirche zu denken sei oder als Staat. Da «das Leben im Staate sich jedem, der zu klarem Selbstbewußtsein erwacht ist» darstellt als «die schlechthin natürliche und notwendige, die spezifische Form seines Daseins als eines menschlichen», da «der Zweck des Staates die Totalität der sittlichen Zwecke umfaßt»¹⁸, da die Religiosität nicht ein einzelnes Moment des menschlichen Daseins neben anderen, sondern die «allgemeine spezifische Gestimmtheit des ganzen menschlichen Daseins als eines menschlichen» ist, so ist es die «eigentümliche Natur des Staates als solchen, ebensowohl wie die des einzelnen Menschen, Religion zu haben und eine wesentliche religiöse Gemeinschaft zu sein».¹⁹ So muß es denn heißen: «Der vollendete Staat schließt die Kirche schlechthin aus. Was diese von Wesenhaftem enthielt, das trägt er in sich als die reife Frucht seiner eigenen Lebensentwicklung, bei der freilich die Kirche als ein notwendiger geschichtlicher Faktor mitgewirkt hat.» So hat sich der Kultus erfüllt in seinem eigenen Wesen, der «Gemeinsamkeit des Kunstlebens».²⁰ So kann die christliche Heilsgeschichte sich nicht in der Kirche, sondern nur im

¹⁶ Carl Damour, *Die Epochen des Protestantismus, Studien zum Kirchenbegriff*, Bern 1935, p. 138.

¹⁷ R. Rothe, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung*, 1837, p. 6, 1 f.

¹⁸ *ibid.*, p. 15 f.

¹⁹ *ibid.*, 1937, p. 28 ff.

²⁰ «Auch hier bildet das Verhältnis des Ansich-Menschlichen oder Natürlichen und des Religiösen, deren Gegensatz aufzuheben das große Werk der Erlösung in der Geschichte ist, die Angel, um die sich alles wendet. So lange es noch ein Auseinander beider gibt, so lange sind auch die Schaubühne und der kirchliche Gottesdienst noch außer einander, ja einander entgegengesetzt. Sind aber erst das An-

Staat vollenden.²¹ Der Gedanke der Kirche als «religiöser Gemeinschaft rein als solcher» liegt im Wesen des Christentums als der «absoluten Religion», im Unterschied zum national beschränkten Judentum und seiner Theokratie, wo «das religiöse Prinzip unmittelbar auch als politisches Prinzip gesetzt war».²² Sobald sich nun aber der Gedanke der Kirche realisiert, bedeutet das schon einen Abfall, indem die Kirche «sich in das Element des natürlich-menschlichen Lebens hineinbildet, welches doch durch ihren Begriff von ihrem Gebiet ausdrücklich ausgeschlossen ist». Die Kirche entwickelt sich immer mehr zum «äußeren Institut», damit aber schlägt diese Entwicklung auch schon in ihr Gegenteil um.²³ Aufgabe des Christentums ist «die totale Regeneration der Welt von innen heraus».

sich-Menschliche und das Religiöse auf wahrhafte Weise gegenseitig in einander aufgegangen, dann sind auch Schaubühne und Cultus eins, die Gemeinsamkeit des Kunstlebens in ihrer vollendeten Organisation ist an sich selbst der gemeinsame Gottesdienst, oder auch umgekehrt der gemeinsame Gottesdienst ist an sich selbst der Gesamtorganismus des gemeinsamen Kunstlebens.» (Die Anfänge... p. 45).

²¹ Die Kirche ist «eine viel zu enge und beschränkte Form für den unendlich reichen und mannigfaltigen Inhalt des religiösen, namentlich des christlichen Lebens. Es ist dem christlichen Leben überhaupt gar keine *besondere* Form angemessen, sondern einzig und allein die *ganz allgemeine* Form, welche die natürliche und natürlich notwendige des menschlichen Lebens überhaupt ist, d. h. immer wieder der Staat». (Die Anfänge..., p. 54). «Das Gottesreich auf Erden ist nicht nur eine *Gotteskirche*, sondern es ist auch gerade positiv ein oder vielmehr der *Gottesstaat*, (Civitas Dei), der christliche Staat, das ist der vollendete Staat als solcher.» (ibid., p. 65.)

²² Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. p. 68 ff.

²³ Die Kirche «hat die Dienste geleistet, zu denen sie berufen war, das christliche Leben ist in ihrem Mutterschoße zu demjenigen Grade der Selbständigkeit gereift, bei welchem es ihrer nicht mehr als Trägerin bedarf. Sie hat den christlichen Staat herangebildet, in welchem sich das christliche Leben nunmehr anbauen kann. Damit hat ihre Stunde geschlagen, sie macht, in sich selbst verfallend, einer neuen Ordnung der Dinge Platz. Ihr Verfall aber beginnt auf in die Augen fallende Weise damit, daß sie, weil in sich desorganisiert, ihre Einheit nicht mehr zu behaupten vermag, und sich in eine Vielheit von Kirchen zersetzt, die dann allmählich jede in sich selbst ersterben, und dies um desto schleuniger, da sie, von ihrem gemeinschaftlichen Mittel- und Lebenspunkt losgerissen, die eine feindlich gegen die andere gekehrt, sich gegenseitig aufreiben.» (Die Anfänge..., p. 80).

Diese Regeneration vollzieht sich in doppelter Weise: als Geschichte der Welt und als Geschichte der christlichen Kirche. Immer stärker geht im Verlauf der Geschichte seit Christus das Schwergewicht von der kirchlichen auf die staatliche Seite über.²⁴ Schließlich wird sich die Kirche ganz im christlichen Staat auflösen. Gegenwärtig allerdings sind wir noch nicht an diesem Ziel der Vollendung. Darum ist die Kirche noch nicht entbehrlich. Die Reformation bedeutet aber den entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung vom kirchlichen zum neuen weltlich-staatlichen Christentum.²⁵ Rothe sucht zu zeigen, daß diese Entwicklung nicht nur den Intentionen Jesu entspreche²⁶, sondern daß auch Schleiermacher und Hegel im Grunde auf dieser Linie zu finden seien.²⁷ – Diesen grundlegenden Gedanken von der sukzessiven Auflösung der Kirche im Staat hat Rothe später in seiner großen Theologischen Ethik von neuem vorgetragen. Dort wird es deutlich, daß Rothes «Staat» in keiner Weise dem nationalen Machtstaat gleich zu setzen ist. Der allgemeine Staatenorganismus, in welchem das christliche Leben zur Vollendung kommen wird, ist ihm viel mehr ein «Weltstaatenbund der Humanität» im Sinne Fichtes. Ein solcher «vollendeter christlicher Staatenorganismus» sei offensichtlich weniger eine Utopie als eine protestantische «wahre Kirche der

²⁴ «Je näher in der Geschichte nach Christo ein Punkt dem Ursprung des christlichen Lebens (in Christo selbst) liegt, desto stärker wird in ihm das Übergewicht der Bewegung auf der Seite des kirchlich-religiösen Lebens sein, und je näher derselbe der Vollendung der Entwicklung des christlichen Lebens liegt, desto stärker wird in ihm das Übergewicht auf der Seite des weltgeschichtlichen Lebens sein.» (Die Anfänge..., p. 83). «Denn gerade dies ist ja die Wirkung des christlichen Prinzips in der Geschichte, daß es durch seine erlösende Kraft die Welt mehr und mehr aufhebt» und einen «christlichen Staat d. h. aber eben auch nur einen an und für sich selbst vollkommenen Staat zustande bringt». (ibid., p. 85).

²⁵ cf. Die Anfänge..., p. 86.

²⁶ ibid., p. 88 ff.

²⁷ ibid., p. 122 ff. – «So drängt das Bewußtsein unserer Zeit in den höchsten Spitzen seiner Entfaltung, wie es nach beiden Seiten gegeben ist, als religiöses und als an sich menschliches, als theologisches und als philosophisches, mächtig hin zu der Erkenntnis, daß nicht die Kirche, sondern allein der Staat die Form ist, in welcher das religiöse oder näher das christliche Leben in seiner Vollendung seine wahre Verwirklichung findet.» (Die Anfänge..., p. 134).

wiedergeborenen Menschheit», die nur «Eine unter dem Einen Haupte Christo» sein werde. Denn: «die jetzige Geschichte läßt augenscheinlich den Staat zunehmen, die Kirche abnehmen».²⁸ Im Zug seiner theosophischen Spekulation sieht Rothe in der absoluten Vollendung des allgemeinen Staatenorganismus zugleich eine neue Welt vollendeter Geistigkeit, ein Aufhören sinnlich-materieller Existenz.²⁹ – Das Bewußtsein, daß die Entwicklung von der Kirche weg zum Kulturstaat als sittlichem Organismus hin der tiefste Sinn der ganzen Geschichte des Christentums sei, gab Rothe die Freude, an seinem Teil nach Kräften mitzuarbeiten an der Versöhnung zwischen christlichem Glauben und moderner Kultur. Darum setzte er sich in der praktischen Kirchenpolitik für alle liberalen Postulate, für Lehrfreiheit, synodale Ordnung, Abschaffung des Bekenntniszwangs ein. Darum gehörte er 1863 zu den Gründern des Protestantenvereins, der Organisation des kirchlichen Liberalismus in Deutschland. Darum hatte er aber auch die innere Freiheit, die ihn nicht in den kirchlichen Parteikämpfen aufgehen ließ. Sein Blick blieb immer auf die großen Zusammenhänge gerichtet. So ging es ihm nicht um kirchliche Reformpläne und Machtpositionen, sondern darum, «Christum frei zu machen von der Kirche». So konnte er auch die Abwendung großer Volksteile, etwa der Gebildeten, vom kirchlich gebundenen Christentum durchaus positiv würdigen: er sah darin ein «unbewußtes Christentum», dessen Legitimität sich für ihn eben aus der Notwendigkeit der Weiterentwicklung des Christentums von der kirchlichen in eine sittlich-humane Form ergab. Von Rothes persönlichem Christusglauben, von seiner tiefen, vergeistigten Frömmigkeit waren dabei seine Zeitgenossen immer wieder beeindruckt, auch wenn sie seine theologischen Meinungen nicht teilten. Es ging ihm nicht etwa um die Auflösung, sondern um die wahre Erfüllung des Christentums. In freudigem Optimismus bejahte er die ganze moderne Entwicklung. Darum war die kirchliche Form des Christentums für ihn grundsätzlich überholt.

²⁸ Theologische Ethik, 2. Aufl., 1867, § 444.

²⁹ «So ist denn in ihrer vollendeten reinen Geistigkeit die Vollzahl der menschlichen Einzelwesen eine Welt von Engeln geworden.» (Theologische Ethik, 2. Aufl., § 448).

Von ganz anderen Voraussetzungen aus ist *Kierkegaard* zum Kampf gegen das kirchliche Christentum angetreten. Für Rothe war die kirchliche Form des Christentums deshalb nur etwas Vorläufiges und weithin Überholtes, weil er im Rahmen seiner geschichtsphilosophischen Spekulation daran glaubte, daß nun die Zeit einer wohl vom Geiste Christi geprägten, aber kirchenfreien, weltfreudigen, in Kultur und Staat sich verwirklichenden Sittlichkeit angebrochen sei. Kierkegaards Angriff auf die kirchliche Christenheit aber entstand aus dem Protest dagegen, daß das Christentum, seinem eigentlichen Wesen untreu, sich in dieser Welt eingerichtet, sich mit dieser Welt verbündet hatte und so zu einer Macht des Bestehenden geworden war.³⁰ Für Kierkegaard war es der große Schwindel der christlichen Kirche, daß sie den Leuten ein «Christentum» vormachte, das, gemessen am Neuen Testament, gar keines war. In der scheinbaren allgemeinen «Christlichkeit» sah Kierkegaard gerade ein untrügliches Zeichen dafür, daß das Christentum – trotz Kirche und Pfarrern und Gottesdiensten – nicht mehr da sei.³¹ Die Kirche ist zur allgemeinen Heuchelei geworden.³² Der ganze Ernst des Glaubens und der Nachfolge

³⁰ «Der Gedanke des Christentums war: daß es alles verändern wolle. Das Resultat, das Christentum der «Christenheit», ist dies: daß alles, unbedingt alles geblieben ist, wie es war, nur daß alles den Namen «christlich» angenommen hat. Wir leben in einem Heidentum, das mit Hilfe der Ewigkeit, mit Hilfe dessen raffiniert ist, daß ja das Ganze christlich ist!» (Der Augenblick, Diederichs, 1909, p. 60).!

³¹ «Sind wir alle Christen, so ist der Begriff aufgehoben. Daß wir Christen sind, liegt dann als gleichgültige Nebensache vor dem Anfang, und nun fangen wir an und leben ein bloß menschliches Leben, ganz wie im Heidentum. Unsere Christlichkeit kann gar nicht bestimmend in unser Leben eingreifen, denn dadurch, daß wir alle Christen sind, ist das Christentum außer Wirkung gesetzt.» (Der Augenblick, p. 62 f.).

³² «Daß der Abfall vom Christentum längst eingetreten ist, das hat man nicht bemerkt, weil der Abfall, der Aufruhr, in und durch Heuchelei geschah. Eben die Christenheit ist der Abfall vom Christentum.» (Der Augenblick, p. 64). «Sieh, darum ist eine Kirche der zweideutigste Ort, den es gibt. Es sind ja gewiß andere Orte, die man gewöhnlich so nennt, aber diese sind eigentlich nicht zweideutig, da sie ganz eindeutig sind, was sie sind, und die eigentliche Zweideutigkeit eben dadurch aufgehoben wird, daß sie so genannt werden. Eine Kirche dagegen, ja sie ist ein zweideutiger Ort, die vom Staat geschützten Kirchen in der «Christenheit» sind das Zweideutigste, das je existiert hat. Denn Gott für Narren zu haben,

Christi ist der Kirche längst verloren gegangen. Darum kann sie sich auch nicht mehr auf Christi Verheißungen berufen, als ob diese eine Rechtfertigung ihres selbstzufriedenen Daseins bildeten.³³ In der Kirche hat man sich daran gewöhnt, in der zahlenmäßigen Größe und im sichtbaren Erfolg die entscheidenden Kriterien zu sehen. Das ist eine ungeheure Verfälschung.³⁴ – So hatte Kierkegaard schon in seinen früheren Schriften³⁵ mit scharfem Blick die Schwäche des scheinbar so starken Kirchenchristentums gesehen. So hatte er in fast unerträglicher Spannung jahrelang darauf gewartet, daß der von ihm hochverehrte Bischof Mynster als Repräsentant der bestehenden Christenheit im Namen der Kirche feierlich eingestehe, die Kirche vertrete nicht das neutestamentliche Christentum. So hat er dann schließlich nach Mynsters Tod den unerbittlichen

ist nicht zweideutig. Zweideutig ist es dagegen, das für einen Gottesdienst auszugeben. Das Christentum abschaffen zu wollen, ist nicht zweideutig. Zweideutig ist es aber, die Abschaffung Ausbreitung zu heißen. Geld zum Kampf gegen das Christentum zu geben, ist nicht zweideutig. Zweideutig aber ist es, dafür Geld zu nehmen, daß man dem Christentum entgegenarbeitet unter dem Vorgeben, dafür zu wirken.» (ibid., p. 65 f.).

³³ «So ist's mit der Christenheit. Christus und das Neue Testament verstehen unter dem Glauben etwas ganz Bestimmtes. Glauben heißt, sich so entscheiden, als es für einen Menschen immer möglich ist, hinaus zu wagen, brechend mit allem, was ein Mensch von Natur liebt, um sein Leben dadurch zu retten, daß man mit allem bricht, worin ein Mensch von Natur lebt. Denen aber, die glauben, wird auch Beistand wider alle Gefahren verheißen. – Wir aber in der «Christenheit», wir spielen «Glaube» und spielen «Christsein». Wir sind so weit als möglich davon entfernt, mit dem zu brechen, was der natürliche Mensch liebt, bleiben vielmehr daheim in unserem gemütlichen Heim, im Bereich der Endlichkeit und schwatzen da miteinander über alle die Verheißungen des Neuen Testaments oder lassen uns von den Geistlichen darüber vorschwatzen, daß niemand uns schaden könne, daß die Pforten der Hölle uns, die Kirche nicht überwältigen werden usw.» (Der Augenblick, p. 84).

³⁴ «Das Christentum verhält sich anders zur Zahl: ein einziger wahrer Christ genügt, damit man in Wahrheit sagen kann, das Christentum sei da. Ja das Christentum steht in einem umgekehrten Verhältnis zur Zahl. Wenn alle Christen geworden sind, ist der Begriff nicht mehr anzuwenden. Denn der Begriff «Christ» ist ein polemischer Begriff. Christ kann man nur im Gegensatz zu andern sein, oder gegensätzlicher Weise. So ist es auch im Neuen Testament.» (Der Augenblick, p. 29). «Doch in der Christenheit wird das nur schwer verstanden. Denn in der

Kampf aufgenommen, getrieben nicht von irgendeinem Rigorismus, sondern einfach um der Wahrhaftigkeit und Redlichkeit willen. Es ging ihm darum, die Kirche regelrecht zu entlarven.³⁶ Es ging ihm nicht um eine Bestreitung des Wahrheitsgehaltes des von der Kirche verkündigten Glaubens. Es ging ihm um die Art, wie die Kirche diesen Glauben durch seine scheinbare Verkündigung und Realisierung in Wirklichkeit verfälschte. Dagegen mußte er nach allem, was er in seinen früheren Schriften über die Dialektik christlichen Glaubens und Lebens geschrieben hatte, nun in aller Schärfe Stellung beziehen.³⁷ Es ging ihm auch in keiner Weise um irgend welche Reformen in der Kirche. Allen solchen Bemühungen (wie sie damals in Dänemark von Grundtvig zur Rechten und vom Liberalismus zur Linken her sehr lebendig waren) stand er ganz ablehnend

‘Christenheit’ hat man keine Ahnung davon, was Christentum ist. In ihr kann man am allerwenigsten auf den Gedanken kommen oder sich von dem Gedanken überzeugen lassen, daß das Christentum durch seine Ausbreitung abgeschafft worden ist, durch diese Millionen von Namenchristen, deren Zahl wohl nur verdecken soll, daß es einen Christen, Christentum gar nicht gibt. Denn wie man durch langes Gerede bekanntlich eine Sache verreden kann, so hat das Menschengeschlecht, der einzelne in ihm, sich das Christentum verreden, vom Leib schwatzen wollen durch den Lärm des Namenchristentums, des christlichen Staates, einer christlichen Welt, und Gott soll durch alle diese Millionen wohl im Kopfe so wirr werden, daß er den Schwindel nicht entdeckt, daß er nicht sieht, es sei nicht ein einziger Christ da.» (ibid., p. 30).

³⁵ cf. besonders «Einübung im Christentum».

³⁶ «Ganz einfach: ich will Redlichkeit. Wie mich Verbitterung und Raserei und Ohnmacht und Geschwätz auffassen, darauf kann ich überhaupt keine Rücksicht nehmen. Ich vertrete aber auch nicht – wie man wohlmeinend mich hat auffassen wollen – christliche Strenge gegenüber einer üblichen christlichen Milde. Durchaus nicht, ich vertrete weder Milde noch Strenge – ich vertrete menschliche Redlichkeit. Die Abschwächung, worin das hiezulande allgemein herrschende Christentum besteht, will ich neben das Neue Testament gestellt haben, damit man zu sehen bekomme, wie sich diese beiden zu einander verhalten.» (zit. bei Diem, *Die Existenzdialektik* von Sören Kierkegaard, 1950, p. 149 f.).

³⁷ «Meine These ist nicht, daß das, was so verkündigt wird in der Christenheit, nicht Christentum sein sollte. Nein, meine These ist: daß die *Verkündigung* nicht Christentum ist. Es ist ein Wie, eine Reduplikation, um die ich streite – aber das versteht sich: ohne diese ist das Christentum nicht Christentum.» (zit. bei Diem, a. a. O., p. 142).

gegenüber. Er hat wohl zum Boykott des kirchlichen Gottesdienstes aufgefordert.³⁸ Aber auch das war nicht ein Austritt aus der Kirche, sondern vielmehr eine scharfe Demonstration gegen ihr Gebaren, gegen ihren falschen Anspruch, «das neutestamentliche Christentum zu sein». Kierkegaard will nichts anderes sein als ein notwendiges Korrektiv.³⁹ So hat ihn der Tod hinweggenommen, als er diesen Kampf bis zur letzten Schärfe und Bitterkeit ausgefochten hatte. So blieben seine grausamen Fragen an die Christenheit in aller Unerbittlichkeit bestehen.

Auch im Denken und in der Verkündigung des jüngeren *Blumhardt* herrscht durchwegs eine große Freiheit gegenüber allem offiziellen und organisierten Kirchentum. Allerdings wird dabei in keiner Weise irgend eine antikirchliche Programmatik entfaltet. Besonders in der Zeit, wo Blumhardt bei aller Kontinuität in der Grundhaltung doch in manchem sich von seinem Vater löst und neue Wege geht, sieht er aber doch gerade in Kirche und Christentum die Gefahr der Verknöcherung und Selbstsicherheit. So kann das kirchliche Christentum mit all seinem äußern Betrieb dem lebendigen Wirken Christi im Wege stehen. Darum kehrt in dieser Zeit bei Blumhardt die Mahnung immer wieder, daß wir bereit sein müssen, auch alte, lieb gewordene Formen fahren zu lassen, damit sie nicht zum Selbstzweck und so zu einem Hindernis für Gottes Reich werden. Auch das Christentum muß sterben, damit Jesus leben kann.⁴⁰ Christus ist viel größer als alle menschlichen Formen – und menschliche Formen sind auch die Kirchen.⁴¹ Wir wissen nicht, ob Gott nicht von uns

³⁸ cf. Diem, a. a. O., p. 150

³⁹ cf. Diem, a. a. O., p. 154

⁴⁰ «So muß denn wohl auch noch das ganze Christentum zerfallen, damit sein Gutes und Göttliches, nämlich Christus, als der Vollender und Erfüller sich offenbaren kann unter allen Völkern auf Erden.» (Chr. Blumhardt, Auswahl aus seinen Predigten, Andachten und Schriften, herausgegeben von R. Lejeune. 2. Band, p. 131, cf. p. 212).

⁴¹ «Nicht Christentum, sondern Christus will wieder zum Leben kommen. Selig seid ihr, die ihr den Christus nicht in eure Schale wollt eingezwängt halten, sondern die ihr ihm wieder Freiheit gebet zum Leben, wie er will, nachdem freilich viele Leute seit Hunderten von Jahren Gnade und Seligkeit gehabt haben in den Schalen, in denen sie geboren wurden. Ja, liebe Freunde, mir ist es ernst! Obwohl ich weiß, daß gerade diese Predigt überrascht, muß ich es doch sagen: mir ist es

verlangt, daß wir unser Kirchentum aufgeben, wie die Juden zur Zeit Jesu vor die Entscheidung gestellt waren: entweder festhalten an der altüberlieferten Religion oder Glaube an Christus, den Lebendigen.⁴² Wir müssen offen sein dafür, daß Gottes Reich heute neue Formen schaffen und erfüllen möchte. Wir denken an Richard Rothe, wenn wir auch bei Blumhardt Gedanken wie die folgenden finden: «Wenn ihr meint, eine Zeit der Christenheit, wie sie sich heute zeigt, werde kommen, so täuschet ihr euch, es kommt eine Zeit der Menschheit, denn Jesus ist der Glanz der Menschheit im Himmel, und es gilt kein Ansehen der Person vor Gott. Wo jemand Gott fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm und äußerliche Unterschiede machen im Himmel keinen Unterschied mehr.»⁴³ Aus dieser Haltung heraus hat Blumhardt ja in jenen Jahren auch den Weg in die Sozialdemokratie gefunden. Der Dienst am Reich Gottes führt weit über die traditionelle Kirchlichkeit hinaus.⁴⁴ Es geht darum, daß die Welt von Gott her verändert wird. Das Christentum aber hat es sich in dieser

ernst! Heute handelt es sich nicht mehr um die Frage, ob diese Kirche oder jene, ob dieses Dogma oder jenes gilt. Heute heißt es: Sterbet, werdet arm, damit Jesus lebt! Es will wiederum das Ewige des sich allmächtig offenbarenden Gottes in Christus mit uns reden, und je mehr wir arm sind in unserem Eigentum, desto mehr hören wir den sich offenbarenden Gott in Christus.» (Predigten und Andachten, ed. Lejeune, 2. Band, p. 431).

⁴² «Machet euch gefaßt, liebe Freunde, wir kommen in Zeiten, da müssen wir uns total umwenden, da geht es uns gerade, wie damals den Juden. Es werden Stimmen in der Christenheit kommen, die werden so verwunderlich tönen, das die, die sich an ihr Eigenes gewöhnt haben und nicht beizeiten darauf geachtet haben, wo sich etwa Gift eingeschlichen hat, die gar nicht den Unterschied merken zwischen dem, was wir haben und dem, was eigentlich Reich Gottes ist – daß die wiederum auch lästern werden, wenn solche Stimmen aus dem Geist kommen, welche die Wahrheit ans Licht bringen. Da kann es sein, daß Wüsten werden auch in der Christenheit, daß Wüsten durch die Länder kommen, in welchen der Geist Gottes wollte einen Garten Gottes bauen.» (Predigten und Andachten, ed. Lejeune, II, p. 550 f.).

⁴³ Predigten und Andachten, ed. Lejeune, II, p. 267. – «Auf dem festen Grunde Jesus Christus gehen wir vollkommeneren Gestaltungen entgegen als diejenigen sind, welche sowohl die alte römische Kirche als die reformatorischen Kirchen uns gebracht haben.» (a. a. O., II, p. 362, cf. III, p. 414).

⁴⁴ cf. a. a. O., III, p. 51, 372

Welt gemütlich gemacht.⁴⁵ Darum kann Blumhardt hart und scharf urteilen.⁴⁶ So hat er sich in seinem Wirken nicht beeinträchtigt gefühlt, als ihm das württembergische Konsistorium wegen seines Eintritts in die sozialdemokratische Partei Titel und Rechte eines Pfarrers entzog. Er hat aber auch nicht zu irgendeiner Separation aufgerufen. Er stand innerlich weit über allem kirchlichen Wesen und Unwesen. Das gab ihm die große Freiheit, für Gottes Sache über alle konfessionellen Schranken hinweg einzutreten.⁴⁷ So hat er sich, unter Berufung auf seinen Vater, zu einem «Allerwelts-Christentum» bekannt, das um Gottes und seines Reiches willen sich auf keine Kirche einschränken lassen konnte oder wollte.⁴⁸ So wurde er wohl zum prophetischen Kritiker, aber nie zum Feind der Kirche. So hielt er Ausschau nach dem «Zion Gottes», nach dem neuen Gottesvolk, das nicht auf kirchliche Traditionen, sondern allein auf Gottes Verheißung zu trauen bereit war.

Der schon zu seinen Lebzeiten berühmteste und wirksamste Kritiker der Kirche war wohl der große russische Dichter *Leo Tolstoi*. Er hat in seinem langen Leben manche Entwicklungen und Erschütterungen seines Verhältnisses zum Christentum und zu seiner russisch-orthodoxen Kirche durchgemacht, denen wir hier nicht nachgehen können. In seinen autobiographischen Schriften (besonders in «Meine Beichte») schildert er, wie er aus dem Ästhetizismus und Nihilismus seiner jungen Jahre herauswachsend immer mehr mit den letzten Fragen nach dem Sinn des Lebens rang und schließlich im Glauben des Volkes, in der Kirche seiner Väter Antwort auf alle seine Fragen, Halt und Heimat zu finden glaubte. Und doch blieb Tolstoi nur wenige Jahre ein treuer Sohn der Kirche. Er wurde im Gegenteil zum leidenschaftlichen Feind der Kirche, die er mit maßloser Heftigkeit anprangerte und bekämpfte. Seine Streitschriften, durch die Zensur verboten, aber im Ausland gedruckt und bald weit verbreitet, wurden, schon durch den berühmten Namen ihres Verfassers, der Kirche

⁴⁵ cf. a. a. O., III, p. 426

⁴⁶ cf. a. a. O., IV, p. 19

⁴⁷ cf. a. a. O., IV, p. 20 f.

⁴⁸ cf. a. a. O., IV, p. 83

gefährlich. 1901 wurde er vom Heiligen Synod exkommuniziert. Wodurch ist Tolstoi so zum scharfen Kirchengegner geworden? Er selbst hat bezeugt, daß es einerseits das intensive Studium der Evangelien, andererseits die Erschütterung über die bittere Not und schreiende Ungerechtigkeit der durch die Kirche sanktionierten russischen Lebens- und Staatsordnung war, was ihn dahin führte. Nachdem er sich gründlich in die Bibel vertieft hatte (er erlernte zu diesem Zweck Griechisch und Hebräisch), kam er immer mehr zur Überzeugung, daß die ganze biblische Lehre von der Bergpredigt her zu verstehen sei und daß hier wieder die Gewaltlosigkeit den eigentlichen Mittelpunkt bilde. Damit konfrontierte er nun die Praxis der Kirche, die Krieg und Militärwesen segnete, alle Gewaltmaßnahmen der Regierung rechtfertigte, sich über Christi Verbot des Eides hinwegsetzte und in so viel anderen Punkten das gerade Gegenteil von dem tat, was Christus gelehrt hatte. Tolstoi schritt dann weiter zu einer unerbittlichen Ablehnung und Verhöhnung des kirchlichen Kultus und der Sakramente. Das alles waren für ihn nur heidnische Fratzen, die mit dem Christus der Bergpredigt nichts mehr zu tun hatten. In einem einfachen, praktischen, rein weltlichen Christentum⁴⁹, das ohne alle Zeremonien und ohne Kirche Christi Lehre befolgt, sieht er jetzt das Heil. Gerade damit hat er, nicht zuletzt im religiösen Sozialismus, viel Anklang gefunden.

Wir haben gesehen, wie Ragaz als junger Bündner Pfarrer seine Tätigkeit in den selbstverständlich gegebenen kirchlichen Rahmen hineingestellt hat. Hier war nun das Feld seines Wirkens, das immer vornehmlich ethisch, volkserzieherisch ausgerichtet war. Ragaz war stolz darauf, daß durch seine Tätigkeit seine erste Gemeinde wieder «kirchlicher» wurde. Aber dann kamen immer mehr Enttäuschungen. Die Gleichgültigkeit der meisten Pfarrer und Kirchenleute für seine Anliegen wurde ihm zum schweren Ärgernis. Ein großer Teil seiner Aktivität (in der Abstinenzbewegung, bei den Grütlianern, in der Volksbildungsarbeit) entwickelte

⁴⁹ Es gibt etwa in «Mein Glaube» manche Stellen, die an Rothe erinnern. (Mein Glaube, in Leo Tolstoi, Gesammelte Werke, ed. Löwenfeld, Jena 1911, p. 317, 318, 322, 325).

sich außerhalb des traditionellen kirchlichen Lebens. Zur gleichen Zeit wurde er von der radikalen Kirchenkritik Kierkegaards und Schrempfs stark beeindruckt. Immer mehr betont er, daß Christlichkeit und Kirchlichkeit nicht zusammenfallen. Schon in seiner ersten größeren Publikation, «Evangelium und moderne Moral», redet er von einem Christentum, das größer und weiter ist als alles Kirchenwesen, das seine eigentliche Verwirklichung auch erst außerhalb der Kirchenschranken findet.⁵⁰ Die Kirche als Institution ist direkt ein Hindernis für die «Religion» (der Ausdruck «Religion» hat in dieser Zeit für Ragaz noch nicht den negativen Beigeschmack wie später)⁵¹. In der ethischen Bewegung, die, ohne es zu wollen, christliche Gedanken vertritt, sieht Ragaz einen Bußruf an die Kirche, die trotz ihres bewußten Christentums in der Praxis so sehr versagt hat. – Die eigene intensivere Bekanntschaft mit der sozialistischen Arbeiterbewegung und Hermann Kutters Proklamation des lebendigen Gottes, der gerade nicht in der Kirche, sondern draußen bei den kirchenfremden Sozialdemokraten am Werk sei – beides hat Ragaz in seinen Gedanken über Kirche, Christentum und Welt mächtig angeregt und weitergeführt. In seinen Predigten kommt es immer wieder zu deutlicher Kritik an der satt gewordenen, traditionellen Kirchlichkeit. In harten Worten verkündet er das Gericht über unser sogenanntes Christentum. Wir müssen uns klar werden, daß wir nicht in einer «christlichen Welt» leben.⁵² Dabei geht es aber niemals um eine Restauration der Kirche. Das würde dem Willen Jesu widersprechen.⁵³ Das Reich Gottes, das Jesus verkündet, ist unendlich größer als alle Kirchen. Es hat weltliche

⁵⁰ «Die meisten der eigentlich wertvollen sittlichen Gedanken der modernen Ethik stammen aus dem Erbe des Christentums, des Christentums, das außer den Mauern der Kirche vielleicht reiner und kraftvoller waltet als innerhalb derselben.» (Evangelium und moderne Moral, 1898, p. 55).

⁵¹ «Vielleicht die allergrößte Gefahr aber für die Reinheit des religiösen Lebens ist die Kirche. Durch die Kirche wird fast unvermeidlich aus Freiheit Mechanismus, aus Wahrheit Gewohnheit, aus Leben Form, aus Geist Buchstabe und der widerlichste Typus des Menschen ist vielleicht der Pfaffe.» (ibid., p. 56, cf. p. 78, 79).

⁵² cf. Dein Reich komme! Predigten, 1. Aufl., 1909, p. 44.

⁵³ «Man kann Jesu Werk nicht mehr entstellen, als wenn man ihn den Stifter der christlichen Kirche nennt.» (ibid., p. 49).

Form.⁵⁴ Gerade die Kirche steht dem Reich Gottes immer wieder im Weg. Doch erleben wir es in unserer Zeit, wie Christus neu lebendig wird trotz aller kirchlicher Erstarrung.⁵⁵ Daraus wird es auch zu einer Verwandlung und zu neuem Leben für die Kirche kommen.⁵⁶

In der Zeit, wo für Ragaz seine eigentliche Botschaft ihre bleibende Prägung fand, in der ersten Zeit der «Neuen Wege», hat er auch seine Gedanken über kirchliches und weltliches Christentum entwickelt, die er dann bis an sein Ende immer wieder vertreten hat. Einem Aufsatz «Was wir von der Kirche halten?»⁵⁷ stellt er als Motto das bekannte Wort von Rothe voran: «Christum frei machen zu helfen von der Kirche, das muß in unseren Tagen eine der Hauptbestrebungen der Gläubigen sein.» Darin liegt schon ein Programm. Er stellt die Frage nach der Kirche bewußt als einer «von den unkirchlichen unter der Theologen». «Aus Religion sind wir kritisch gegen die Kirche.» Denn es ist festzustellen, daß lebendige Frömmigkeit zur Geltung und Macht der Kirche sich gerade umgekehrt proportional verhält. Kierkegaards scharfe «Anklage der Religion gegen die Kirche» ist darum sehr berechtigt. In gleicher Weise haben ja die Propheten Israels, und hat Jesus selber gegen die Kirche ihrer Zeit gekämpft. Jede Entwicklung lebendiger Religion zur Kirche ist eine Fehlentwicklung. In der Kirche wird die Religion, also «das Subjektivste und Intimste, was es gibt», organisiert und damit ganz sicher verfälscht. Gerade die Verwechslung von Evangelium und Kirche, wie sie von der Kirche

⁵⁴ «Das Reich Gottes ist keine Kirche, es ist der Form nach ganz und gar weltlich. Es kostet unter uns recht Mühe, dies uns und anderen ganz klar zu machen. Wenn man von Arbeit für das Reich Gottes redet, so denken viele sofort an mehr oder weniger kirchliche Dinge: Gebet und Gesang und Predigt, äußere und innere Mission, Bibelverbreitung, oder doch an die Verbreitung bestimmter Gedanken, namentlich des Glaubens an Gott und Jesus Christus. Aber Gottes Reich ist viel größer und realer. Es ist unendlich viel weiter als jede Kirche und besteht vor allem nicht bloß in Worten.» (ibid., p. 55, cf. p. 316).

⁵⁵ cf. ibid., p. 62, 85

⁵⁶ «Aus dieser Sehnsucht heraus wird auch die Gemeinde Jesu Christi erneuert werden... Aus einer Pfarrerkirche wird sie eine Kirche des allgemeinen Priestertums geworden sein, ein Reichtum von jetzt schlummernden Kräften wird in ihr aufbrechen.» (ibid., p. 124 f).

⁵⁷ NW, 1907, p. 217 ff.

immer wieder praktiziert wird, ist der große Fluch der Christenheit. In der Kirche konzentriert sich die «Sinnestäuschung der Christenheit». «Das ist das Antichristentum: das Gegenteil des Christentums im Gewand des Christentums.» Heute wird es deutlich, daß «Kirchenwesen» und «formale Religion» dem unaufhaltsamen Zerfall geweiht sind, daß dafür aber die «Realitäten des Evangeliums» eine neue Entfaltung erleben. Diesem Weg, den die Zeichen der Zeit uns weisen, haben wir zu folgen. Wohl hat auch die Kirche ein relatives Recht: sie vertritt den Gedanken der Gemeinschaft und Einheit unter der Menschheit. Damit ist sie Weissagung auf Größeres hin. So können die kirchlichen Formen noch wertvoll und sinnvoll sein. Das Wort «Kirche» allerdings sollten wir nicht mehr brauchen. «Der Protestantismus ist als solcher prinzipiell unkirchlich.» Was sich hier noch «Kirche» nennt, ist doch nichts anderes und soll auch nichts anderes sein, als eben ein «Verein zur Pflege religiöser Erkenntnis und Gemeinschaft». In dem bekannten Wort Gottfried Kellers: «Die Kirche ist aus!» ist die religiöse Entwicklung der Gegenwart richtig gesehen. Wir haben uns darüber zu freuen, denn gerade wenn die Kirche «aus» ist, wächst das Reich Gottes mit Macht. «Zu ihm geht durch Kirchen und über Kirchentrümmer unser Weg.» – Immer wieder ergibt sich für Ragaz aus der Analyse der Gegenwart, daß es mit der bisherigen Gestalt des Christentums ein Ende haben muß.⁵⁸ Aber das bedeutet nicht nur ein Ende, sondern zugleich einen neuen Anfang. An die Stelle der kirchlichen Gestalt des Christentums tritt «eine weltliche, nämlich das Reich Gottes, das weltlich ist, eben weil es göttlich ist.» – Um die Stellung zum alten, kirchlichen Christentum geht es in der öffentlichen Auseinandersetzung mit Paul Wernle, die theologisch den Bruch zwischen den beiden markiert, nachdem sie eine gute Zeit gemeinsame Wege gegangen waren.⁵⁹

⁵⁸ cf. NW, 1913, p. 5 ff., *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft* I, p. 129, II, p. 208 ff.

⁵⁹ Briefwechsel in den NW, 1913, p. 43 ff. – Wernle kann sich mit der Abwertung der Kirche nicht einverstanden erklären. Ragaz weist dem gegenüber daraufhin, daß das Kirchenproblem nun einmal da sei und nicht umgangen werden könne. Die große Frage sei: ist die Kirche eine Förderung oder eine Hemmung des Gottesreiches? Die Reformatoren haben in der katholischen Kirche den Anti-

Es dürfte wohl deutlich sein, daß in dieser Zeit Ragaz stark den Gedankengängen Richard Rothes folgt, auf den er sich denn auch immer wieder beruft. Die neuzeitliche Entwicklung von allen kirchlichen Bindungen und Formen weg wird freudig bejaht. Die Lebenskräfte des Christentums kommen gerade darin zu neuer Entfaltung. Diese Entfaltung und Gestaltung der dem Reiche Gottes zustrebenden Kräfte konkretisiert sich nun allerdings bei Ragaz nicht wie bei Rothe im liberalen Kulturstaat, in dem sich die edelsten Humanitätsideale verwirklichen, sondern im Sozialismus. Aber gerade im Sozialismus sieht ja Ragaz zukunftsgläubig den Anbruch einer neuen Zeit, wo die gesunden Kräfte des Arbeitervolkes eine neue, gerechtere, humanere Ordnung aufrichten und so die ethischen Ziele von Christentum und Idealismus, von Jesus und Kant (die ethischen Ziele, denen die gedankliche und praktische Arbeit des jungen Ragaz ja vor allem gegolten hatte) ihre Verwirklichung finden sollten. Im Anbruch dieser neuen Zeit darf und soll die Kirche in ihren alten, überholten Formen vergehen. Nicht der Kirche und ihrer Erhaltung, sondern dem Neuen, Größeren, Kommenden soll darum unser Sehnen und Schaffen gewidmet sein. – Kierkegaards Radikalismus und religiöser Individualismus ist wohl in der Kirchenkritik von Ragaz auch recht spürbar, bildet aber doch mehr den Einschlag in dem Zeddel, der von Rothe und dem Erlebnis des Sozialismus her stammt.

In den folgenden Jahren ist für Ragaz immer mehr Blumhardt zum bestimmenden Lehrer und Meister geworden. Wir spüren das in unserm Zusammenhang etwa daran, daß Ragazens Polemik sich nun nicht mehr nur

christ gesehen. «Nun ist aber der Protestantismus, soweit er Kirche ist (er ist ja viel mehr als dies) ein Abklatsch der katholischen Kirche. Sollte da nicht der Verdacht bestehen, daß auch das protestantische Kirchentum einen solchen Bestandteil des Antichristlichen enthalten könnte?» «Es erhebt sich der schwerste Verdacht, daß das Kirchentum statt die heilige Unruhe der Welt ihre bequeme Beruhigung wird, indem es den Schein erzeugt, als ob eine christliche Welt wäre.» Darin hat Kierkegaard recht gehabt. Ragaz beruft sich aber ausdrücklich auch auf Rothe, der «einer der edelsten und frömmsten Theologen und Christen aller Zeiten» war. Er will in keiner Weise nur niederreißen. «Unsere Kirchenkritik kommt aus Liebe, aus großer Liebe zur Kirche und größerer zum Gottesreich. Das Gottesreich ist's, das die Kirche richtet, nicht wir richten sie.»

gegen die «Kirche», sondern viel mehr überhaupt gegen die «Religion» richtet. Das kommt vor allem in den Aufsätzen und Vorträgen zum Ausdruck, die Ragaz später unter dem Titel «Weltreich, Religion und Gottesherrschaft» in zwei Bänden herausgegeben hat. Deutlichster Gegensatz zum Reich Gottes ist die «Religion», die zum Selbstzweck wird, die der Verherrlichung und Verklärung der bestehenden Welt dient. So ist die Religion die stärkste Macht der Reaktion.⁶⁰ Jesus hat in keiner Weise eine «Religion» gestiftet. «Was Jesus will, ist ein aus Gott geborener Weltzustand, keine Religion.»⁶¹ Jesus will die Menschen nicht fromm, sondern menschlich machen. Darum ist alle kirchliche Theologie eine große Gefahr. Sie hat immer die Tendenz in sich, sich an die Stelle Gottes zu setzen.⁶² Wo die Religion zur Machtsache wird, entsteht das Pfaffentum. Sein Fanatismus ist deutlichstes Zeichen des Unglaubens.⁶³ Immer wieder betont Ragaz seine «Unkirchlichkeit».⁶⁴ Wo die Kirche sich als «heiliger Bezirk» von der Welt absondert, ist ihr Weg ein Irrweg. Sie wird entweder die Welt geringschätzen oder zu beherrschen trachten. Beides ist gleich verhängnisvoll. Jede Kirche muß mit einem gewissen Unfehlbarkeitsanspruch auftreten. Die Kirche ist ihrem Wesen nach rückwärts gerichtet. Sie ruht im Besitz der Wahrheit. Sie ist beata possidens und damit ganz selbstverständlich eine gewaltige Hemmung der Wahrheit und der Freiheit. Sie setzt sich so, als «Organisation der Religion» in Gegensatz zur «sittlichen Organisation der Gesellschaft», die doch das eigentliche Ziel der geschichtlichen Entwicklung ist. (Hier beruft sich Ragaz wieder ausdrücklich auf Rothe⁶⁵). Darum darf es uns nicht etwa nur um eine Verbesserung, sondern um die Aufhebung der Kirche gehen.⁶⁶ Die Aufhebung der Kirche gehört zum eigentlichen, tiefsten Wesen des Protestantismus. «Der Protestantismus ist im großartigsten Sinn des Wortes die

⁶⁰ cf. NW 1917, p. 305, Weltreich, Religion und Gottesherrschaft I, p. 156.

⁶¹ NW 1917, p. 297, cf. Weltreich... I, p. 145.

⁶² NW 1917, p. 355, cf. Weltreich... I, p. 222 ff.

⁶³ NW 1917, p. 399, cf. Weltreich... I, p. 273 ff., Die Bibel – eine Deutung, Band III, Die Geschichte Israels, p. 134.

⁶⁴ cf. NW 1917, p. 471 ff., Weltreich... I, p. 311 ff.

⁶⁵ NW 1917, p. 483, Weltreich... I, p. 329.

⁶⁶ NW 1917, p. 485 ff., Weltreich... I, p. 333 ff.

Säkularisation des Christentums.»⁶⁷ Heute gilt es ernst zu machen mit diesem Grundprinzip der Reformation. Ragaz beschränkt sich nicht nur auf Negationen und auch nicht auf eine geistesgeschichtliche Sinndeutung, sondern er entwickelt wenigstens andeutungsweise seine Gedanken über neue, unkirchliche Gemeinschaftsformen.⁶⁸ Es ist nun nicht mehr nur eine ethisch-human fundierte Kultur, und es ist auch nicht nur der Sozialismus, was der neuen, unkirchlichen Zeit ihre Erfüllung gibt, sondern es sind neue Formen christlichen Lebens, christlicher Gemeinschaft, die an die Stelle der organisierten Kirche treten sollen. In ähnlichem Sinn äußert sich Ragaz auch in seinem Buch über die «Pädagogische Revolution» über dieses Ziel und Ideal.⁶⁹

In den späten Schriften von Ragaz wird dieser Gedanke dann immer deutlicher in den Mittelpunkt aller Kritik an der Kirche gestellt. Da heißt es zunächst: «Wir lehnen die Kirche ab, soweit sie Religion ist und bejahen sie, soweit sie Reich Gottes will.»⁷⁰ «Religion» – das ist das Statische, Beharrende, Rückwärtsblickende, Festgefahrene, wovon Ragaz das Kirchenchristentum weithin geprägt sieht und wogegen er mit propheti-

⁶⁷ NW 1917, p. 492, cf. Weltreich... I, p. 343, 537, II, p. 303.

⁶⁸ «Eine freie Gemeinschaft ist das Ziel, ein Bund von Gleichgesinnten, die sich zum Reich Gottes bekennen und seiner Sache offen und ganz zur Verfügung stehen.» «Keine Kirchenorganisationen, sondern freie, mannigfaltige Gruppen von Menschen, die in freier Verbindung dem einen großen Ziel zustreben.» Dieses Neue gilt es vorzubereiten. «Inzwischen können wir entweder in den alten Formen ausharren, wie auch Jesus und seine Jünger lange in den in Israel bestehenden Religionsformen ausgeharrt haben, und darin das Reich Gottes vertreten, so gut es uns gegeben und in diesen Formen möglich ist, oder wir können abseits gehen und es in der Einsamkeit und Kälte aushalten bis der Frühling kommt.» (NW 1917, p. 500 ff., Weltreich... I, p. 355 ff.).

⁶⁹ «An Stelle der Kirche tritt das Reich Gottes. Dieses ist keine religiöse Organisation, die sich vom übrigen Leben abhebt, sondern die Wirklichkeit des lebendigen Gottes selbst, der nicht in einem besonderen Tempel wohnt, sondern die Welt zum Tempel hat. Es wirkt sich in den Formen des Weltlebens aus, denen es aber einen andern Sinn einhaucht, der freilich nur ihr ursprünglich verloren gegangener und nun wieder gefundener Sinn ist. Es ist die Welt, aber die erlöste und wiedergeborene. Es gibt darin keinen besonderen Gottesdienst, weil alles Tun Gottesdienst sein will.» (Die pädagogische Revolution, 1920, p. 67).

⁷⁰ Die Botschaft vom Reiche Gottes, ein religiös-soziales Bekenntnis, 1933, p. 99.

scher Wucht ankämpft. «Reich Gottes» – das ist das Dynamische, Vorwärtsdrängende, Revolutionierende, Leben-Schaffende, wodurch Gott die Welt neu machen will. Aber nun bedarf auch die Sache des Reiches Gottes der Gemeinschaft, des Zusammenschlusses derer, die danach trachten. Hier geht nun Ragaz ganz deutlich nicht mehr auf Rothes, und schon gar nicht auf Kierkegaards Wegen. Hier knüpft er ganz bewußt an Blumhardt an, und zwar nun nicht mehr an Blumhardt den Kirchenkritiker und Blumhardt den Sozialisten, sondern an den Blumhardt der letzten Jahre, der sich aus manchen Kämpfen in die Stille zurückgezogen hatte. Da hat Blumhardt, wenn ihn immer wieder die Frage umtrieb, wie denn das Reich Gottes in der Welt vertreten werden könne, von dem «Zion Gottes», von dem «Volke Gottes», von der «kleinen Herde» geredet. Das sind Menschen, die, von Gott gerufen, seine Sache zu der ihrigen machen, seinem Willen leben, seine Verheißung in die Welt hinein tragen. Dieses Gottesvolk ist an keine Kirchen- und Konfessionsgrenzen gebunden. Auf dieses neue Gottesvolk, diese *ecclesia invisibilis* in allen Landen setzt nun Ragaz seine Hoffnung. «Wo es gelingt, mit der Sache Gottes auf Erden festen Fuß zu fassen, eine Leuchte Gottes aufzustecken, da ist ein Zion Gottes. Dieses Zion Gottes muß in die Welt hinein und muß die Kirche und die Kirchen auflösen, indem es sie erfüllt.»⁷¹

Von hier aus ist es dann Ragaz neu aufgegangen, was das Neue Testament unter «Gemeinde» versteht. Die neutestamentliche Gemeinde ist eben nicht organisierte Kirche, ist nicht Institution, ist in keiner Weise Selbstzweck. Das Neue Testament kennt keine «Kirche». Die Entwicklung der Gemeinde Christi zur festgefügtten Kirche, zur dogmatisch und rechtlich fixierten «Heilsanstalt» ist eine verhängnisvolle Fehlentwicklung.⁷² Die Gemeinde aber ist die Gemeinschaft derer, die, weil sie dazu berufen sind, «das Reich Gottes auf sich nehmen, im Glauben seine Verheißung empfangen und im Gehorsam für seine Forderung eintreten».⁷³ Ihr gilt die Vollmacht und die Verheißung Gottes. Sie ist Gottes Werk-

⁷¹ Die Botschaft vom Reiche Gottes, ein religiös-soziales Bekenntnis, 1933, p. 101.

⁷² cf. Die Botschaft vom Reiche Gottes, ein Katechismus für Erwachsene, 1942, p. 243 ff., Die Geschichte der Sache Christi, 1945, p. 59 ff.

⁷³ Die Botschaft vom Reiche Gottes, 1942, p. 245.

zeug im Kampf und Sieg des Reiches Gottes. Ohne diese Gemeinde kommt Gottes Reich nicht. Ragaz redet immer wieder von seiner tiefen Sehnsucht, daß solche Gemeinde wirklich werde. Sie lebt unsichtbar in allen denen, die in allen Kirchen und darüber hinaus, in allen Religionen, in aller Welt, «an das Reich Gottes glauben». Sie wird aber auch sichtbar, dort wo Menschen in diesem Glauben sich miteinander verbunden wissen. Obwohl die apostolische Urgemeinde nie einfach als Vorbild kopiert werden kann, so wird uns doch dort in einzigartiger Weise deutlich, worin wirkliche Gemeinde lebendig ist: in der Ausrichtung auf Gottes Reich, in der praktischen Gemeinschaft des Lebens, die sich auch auf Geld und Gut erstreckt, in der Freiheit vom Staat, in einer laienhaften, demokratischen Ordnung, die aus dem heiligen Geist ihre Kraft schöpft.

Nun verknüpft sich mit dieser scharfen Betonung des Unterschiedes zwischen «Gemeinde» und «Kirche» wieder jener andere Gedankengang, die Konzeption Rothes: die Gemeinde darf nun nicht bloß Ausdrucksform der besonderen christlichen Gemeinschaft bleiben. Gerade sie muß in die Welt eingehen. Jede menschliche Gemeinschaft muß Gemeinde werden: die Familie, das Volk, die Menschheit, – die Gewerkschaft, die Genossenschaft, die Siedlung. «Das ist eine Linie der Fleischwerdung des Wortes. Es verschwände zuletzt die Gemeinde, weil alles Gemeinde wäre. Es verschwände der Gottesdienst, weil alles Gottesdienst wäre. Es verschwände das Sakrament, weil alle Verbindung von Geist und Materie Sakrament wäre.»⁷⁴ Ragaz beruft sich dabei auf die Vision der Gottesstadt, wo es keinen Tempel mehr gibt, in der Offenbarung des Johannes (Offb. 21, 22).

Es ist von hier aus leicht zu verstehen, daß Ragaz immer wieder seine Sympathie für die Ketzer-Bewegungen der Kirchengeschichte, für Hussiten und Waldenser, Täufer und Independenten, zum Ausdruck gebracht hat. Hier fand er etwas von der «Gemeinde» verwirklicht, wie sie ihm vorschwebte. Hier fand er seinen eigenen Protest gegen alles zur starren Institution gewordene und sich selber verabsolutierende Kirchentum bestätigt. Hier fand er christlichen Glauben, christliches Leben, christliche Gemeinschaft ohne Bindung an Kirchendogma und Kirchenrecht. Hier

⁷⁴ Die Botschaft vom Reiche Gottes, 1942, p. 251.

fand er ein neues Aufleben der freien Geisteskräfte, wie sie in den urchristlichen Gemeinden lebendig gewesen waren. Ragaz hat die ganze Kirchengeschichte unter diesem Gesichtspunkt betrachtet: hier Gemeinde, die dem Reich Gottes dient – dort Kirche, die sich selber dient. Sein Geschichtsbild deckt sich hier weithin mit demjenigen Troeltschs, der durch die ganze Geschichte des Christentums das Widerspiel von Kirchentypus und Sektentypus aufzeigt, wenn schon sein Ausgangspunkt, im Gegensatz zu Ragaz, ganz die soziologische Betrachtungsweise ist.⁷⁵

Wir verstehen von da aus aber auch, wie empfindlich Ragaz immer dort reagierte, wo er ein Wiederaufleben von Kirchentum und Kirchenherrlichkeit in dem von ihm bekämpften Sinn witterte. Eine solche Tendenz sah er in der dialektischen Theologie und hat darum bittere Worte gegen sie gefunden. Daß die Kirche nun wieder zu einem Mittelpunkt des Denkens und zu einem Gegenstand des Glaubens werden sollte, hat ihn mit Betrübnis und Zorn erfüllt. Denn in solchem neuen Betonen der Kirche als einer Notwendigkeit im göttlichen Heilsplan konnte er nichts anderes sehen als verhängnisvolle Reaktion und Repristination. Daß die Systematiker sich nun wieder mit der «Lehre von der Kirche» beschäftigten, das war für ihn ein heillosler Anachronismus. Das widersprach nicht nur seinem Verständnis der Gemeinde im Neuen Testament, sondern das widersprach auch dem Sinn der geschichtlichen Entwicklung, wie er ihn zu sehen glaubte. Gerade weil er in der Kirche seiner Heimat so viel statische, beharrende Kräfte am Werk sah (und in der neuen Theologie eine Bestärkung dieser Tendenzen erkennen zu müssen glaubte), hat er sich vom kirchlichen Leben immer mehr zurückgezogen. Eine solche Demonstration war ja schon sein Rücktritt von der Professur gewesen. Ragaz ist zwar nie aus der Kirche ausgetreten. Aber er glaubte sich in späteren Jahren zu einem demonstrativen «Fasten» gegenüber allem Kirchenwesen verpflichtet. Er hat darum in seinen letzten Jahren auch nicht mehr an kirchlichen Gottesdiensten teilgenommen. Er meinte gerade damit dem Reiche Gottes und der neuen Gemeinde, auf die er hoffte, am besten zu dienen. Es blieb seine feste Überzeugung, daß nur ein neues, unkirchli-

⁷⁵ cf. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912.

ches, weltliches Christentum dem kommenden Gottesreich den Weg bereiten könne.

Wir fassen zusammen. Der Kampf, den Ragaz gegen das kirchliche Christentum führt, hat verschiedene Wurzeln. Liberales Ressentiment gegen orthodoxe Kirchlichkeit verbindet sich mit der geschichtsphilosophischen Begründung einer in der Moderne anbrechenden neuen Heilszeit ohne kirchliche Form. Diese Schau der Geschichte, wie sie schon bei Lessing deutlich aufklingt, hat Richard Rothe systematisch ausgebaut und zum Programm erhoben. Ragaz hat die Gedanken Rothes dankbar und freudig bejaht und übernommen. Von einer anderen Seite aus macht ihn der radikale christliche Existentialismus Kierkegaards hellsehtig für die Halbheit und Hohlheit des Kirchenchristentums. Dann verbindet sich eigenes Erleben der Arbeiterbewegung mit der Identifikation des Sozialismus mit neuer Gottesoffenbarung bei Blumhardt und Kutter. Hier, im Sozialismus, sieht Ragaz lebendige Dynamik am Werk, die alles starr und bürgerlich gewordene Kirchenchristentum sprengen und eine neue Zeit mit neuen Formen der Gemeinschaft und des wahren Dienstes am Reich Gottes heraufführen wird. Enttäuschungen und neue Erkenntnisse zeigen ihm dann im urchristlichen Gemeindebegriff das Ideal dessen, was nach seiner Meinung an Stelle der heutigen Kirchen treten soll. So haben sich bei Ragaz die Akzente in mancher Weise so und so verschoben. Was aber gleich blieb, was er auch nicht von einem anderen übernommen hat, was sein Eigenstes war, das ist das wahrhaft prophetische Anliegen, um das es ihm in seinem Kampf um die Kirche und gegen die Kirche zeitlebens ging. Dieses sein Anliegen läßt sich dahin formulieren, daß nicht im Kultus, nicht in der rechten Lehre, nicht in der Kirchlichkeit das Kriterium des Geistes und der Kraft liegt, auf das es vor Gott und in seinem Reiche ankommt, sondern in der Gestaltung der Welt auf das große Ziel des Gottesreiches hin.

Religiöser Sozialismus

Es soll im Folgenden ein kurzer Überblick gegeben werden über die wichtigsten Bestrebungen auf dem Boden des Protestantismus, die besonders in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus christlichem Geist heraus eine Lösung der sozialen Frage und eine Stellungnahme zur sozialistischen Arbeiterbewegung suchten. Wir beschränken uns dabei auf diejenigen Gestalten und Bewegungen, die direkt (literarisch oder persönlich) auf Ragaz eingewirkt haben. Erst dieser Vergleich wird die besondere Art und Bedeutung des religiösen Sozialismus, wie ihn Ragaz verkündet und vertreten hat, deutlich machen.

1. Christliche Sozialisten in England: Carlyle, Maurice, Kingsley und Robertson

Die soziale Frage in ihrer charakteristisch modernen Form war zuerst in England akut geworden. Hier zuerst hatte die Industrialisierung größten Umfang angenommen. Hier zuerst war ein eigentliches Proletariat entstanden. Hier lebten nun in den großen Industriestädten Massen von Menschen in traurigsten Verhältnissen. Frauen- und Kinderarbeit zehrten an der Lebenskraft des Volkes. Friedrich Engels hat 1845 auf Grund eigener Studien ein erschütterndes Bild dieser Zustände entworfen.¹ Der herrschende Manchester-Liberalismus ließ diesem Elend seinen Lauf. Wirtschaftstheoretisch wurde durch Adam Smith das Prinzip des *laissez-faire* wissenschaftlich sanktioniert. Der philosophische und literarische

¹ cf. «Die Lage der arbeitenden Klassen in England», 1845.

Einfluß von Herbert Spencer und zum Teil auch von John Stuart Mill wirkten in gleicher Richtung. Wenn auch innerhalb der besitzenden Kreise der Protest dagegen lebendig wurde, so war dies das Werk einiger geistig hervorragender Männer, die aus christlichem Verantwortungsgefühl und Gerechtigkeitsempfinden die Gewissen wach rüttelten.

Da ist zuerst Thomas *Carlyle* (1795–1881) zu nennen. Er zuerst sah mit klarem Blick, daß das Prinzip des *laissez-faire* zum Verhängnis geworden ist.² In der «Organisation der Arbeit» sieht er das Problem der Zukunft³, die Aufgabe, die den Regierungen unabdingbar gestellt ist. Das «Los der stummen Millionen», das in der Geschichte noch nie so unerträglich war, schreit zum Himmel. Die regierenden und besitzenden Kreise tragen die Verantwortung dafür⁴. Und doch glaubt Carlyle an einen Fortschritt, der kommt und kommen muß.⁵ Er stellt praktische Postulate auf: die allgemeine Schulbildung und Volkserziehung muß kommen, eine staatliche Förderung der Auswanderung soll die Übervölkerung und Verelendung vermindern.⁶ Die Arbeiter müssen an den Unternehmen Anteil bekommen.⁷ Gesetze über die Beschränkung der Arbeitszeit, über die hygienischen Verhältnisse in den Fabriken, zur Förderung gesunder Arbeiterwohnungen, müssen vom Staat erlassen und durchgesetzt werden.⁸ So ist Carlyle ein Pionier der sozialen Verantwortung und der praktischen Sozialpolitik. – Zugleich sieht er aber mit ebenso klarem Blick auch die Kehrseite der demokratischen Entwicklung, des ganzen «Aufstands der Massen». Der konservative Instinkt in ihm wehrt sich gegen die drohende allgemeine Nivellierung. Diese widerspricht schon seiner ganz aristokratischen Geschichtsdeutung und seinem Geniekult.⁹ Mit scharfer Kritik

² «Mit unserem gegenwärtigen System des individuellen Mammonismus und des Regierens durch *laissez-faire* kann dieses Volk nicht leben.» (Sozialpolitische Schriften, III, p. 310, cf. I, p. 44).

³ cf. Sozialpolitische Schriften, III, p. 310, 327.

⁴ cf. *ibid.* III, p. 253 ff.

⁵ cf. *ibid.* II, p. 46 ff.

⁶ cf. *ibid.* I, p. 88 f., III, p. 321

⁷ cf. *ibid.* III, p. 339

⁸ cf. *ibid.* III, p. 318 ff.

⁹ cf. sein bekanntes Buch «Helden und Heldenverehrung».

und bitterem Hohn lehnt er es ab, nun einfach in der Emanzipation von allen bestehenden Ordnungen und Bindungen das Heil zu sehen. Eine Gesellschaft, die in ihrem Aufbau keine Rücksicht mehr nimmt auf die tatsächlichen Unterschiede des Standes und der Bildung, ein Staat, in dem das Prinzip der Mehrheit und damit das Urteil der traditionslosen Masse zur höchsten Autorität wird – diese Zukunftsvision eröffnet für Carlyle beängstigende Perspektiven. Demagogie und Anarchie drohen alles zu verschlingen.¹⁰ Carlyle ist so, wie etwa Jeremias Gotthelf und Jacob Burckhardt, einer der großen konservativen Kritiker und Mahner des 19. Jahrhunderts. – Von zentraler Bedeutung ist in seinem ganzen Denken das Ethos der Arbeit. Jede Arbeit ist heilig, ist «Religion». «Laborare est orare».¹¹ Darum soll auch jeder arbeiten.¹² In der Arbeit erst verwirklicht der Mensch sein eigentliches Wesen, wie es ihm vom Schöpfer gegeben ist. Die rechte Organisation der Arbeit ist darum auch das dringendste ethische Problem. – Carlyles Ideal der Gerechtigkeit stellt nicht nur der Gesetzgebung Aufgaben, sondern ist nach seiner eigenen Meinung noch vielmehr ein Appell an die ethische Verpflichtung der Elite gegenüber den Massen. Zucht und Strenge calvinisch-puritanischer Ethik verbindet sich bei Carlyle mit dem starken Einfluß des deutschen Idealismus, besonders Fichtes. – Carlyles Gedanken haben, vor allem durch Kingsley, nachhaltig auf die ganze englische christlich-soziale Bewegung eingewirkt. Am Ende des Jahrhunderts fanden sie auch in Deutschland (besonders in den Kreisen um den Evangelisch-sozialen Kongreß) ein lebhaftes und dankbares Echo. Ragaz hat zeitlebens Carlyle zu den geistigen Führern seines Lebens und Denkens gezählt.

Der bedeutendste theologische Denker unter den englischen Christlich-sozialen war unzweifelhaft Frederick Denison *Maurice* (1805–1872). Er verband eine vom deutschen Idealismus beeinflusste Weite und Offenheit des Geistes, die ihn auch zur Kritik an überlieferten Dogmen führte¹³,

¹⁰ cf. Sozialpolitische Schriften I, p. 48 f., II, p. 35 ff., 82 ff.

¹¹ Sozialpolitische Schriften III, p. 240, 280.

¹² cf. *ibid.*, I, p. 18

¹³ 1853 verlor er seinen Lehrstuhl am King's College in London, weil seine Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen untragbar erschien. 1866 ist er dann allerdings Professor der Philosophie in Cambridge geworden.

mit einer unbedingten Bejahung der anglikanischen Kirche in ihrer gottgewollten Struktur. In seinem 1837 erschienenen Buch «The Kingdom of Christ» versteht er das Reich Gottes als in der Geschichte sich verwirklichende, im religiösen und sittlichen Leben sich auswirkende Wahrheit, die zugleich in der Kirche, ihren Ämtern und Institutionen und ihrer Arbeit sichtbar wird. Reich Christi und Kirche sind identisch. Gerade daraus folgt nun für Maurice die Verantwortung der Kirche für das ganze Volksleben. Aus dieser Verantwortung heraus wird er in der Zeit der Chartistenunruhen entschlossen zum christlichen Sozialisten. Mit Kingsley und dem Advokaten Ludlow zusammen wird er zum Wortführer im Kampf um eine bessere Gesellschaftsordnung, die nicht auf dem Recht des Stärkeren, sondern im Geist Christi auf der Bruderliebe sich aufbauen soll. Ein besonderes Anliegen von Maurice war die Arbeiterbildung. 1854 gründete er die erste Arbeiterhochschule, das Working Men's College in London.

Neben Maurice steht in der christlich-sozialen Bewegung der sprachgewaltige Dichterpfarrer Charles *Kingsley* (1819–1875). Theologisch stark von Maurice abhängig, vertritt er ein weltfreudiges, männlich-starkes Christentum. (Seine Gegner haben zuerst spöttisch von «muscular christianity» geredet, später hat er selber dieses Schlagwort als Ausdruck seiner Auffassung des Christentums übernommen.) Er polemisiert gegen alle katholische Askese.¹⁴ Unter dem Eindruck der bitteren Not in der Arbeiterschaft, beeinflußt auch von Carlyle und Maurice, tritt er aus starkem Gerechtigkeitsempfinden an die Seite der Chartisten. Seine sozialen Tendenzromane¹⁵ appellieren an das christliche Gewissen der besitzenden Kreise. Unter dem Pseudonym «Parson Lot» prangerte er in der Presse das Unrecht des Manchestertums und seine Auswirkungen an. Während und nach der großen Choleraepidemie 1849 führte er einen leidenschaftlichen Feldzug gegen die unhaltbaren sanitarischen Verhältnisse in den Arbeiterquartieren. Er beteiligte sich an der Gründung von Produktivgenossenschaften und gab mit Maurice und andern zusammen die Zeitung «Der christliche Sozialist» heraus. Als 1848 ein Aufstand der Chartisten drohte, veröffentlichte er einen Aufruf an die Arbeiter, in dem er vor Re-

¹⁴ cf. seinen ersten Roman «The Saint's Tragedy», 1848.

¹⁵ «Yeast», 1848, «Alton Locke», 1850.

volution und Gewalt warnte, aber die Arbeiter der Solidarität aller wahren Christen im Kampf für ihre Reformpostulate versicherte.¹⁶ 1851 hielt Kingsley während der Weltausstellung in London eine Gastpredigt, die später unter dem Titel «Die Botschaft der Kirche an die Arbeiter» im Druck erschien. Hier bezeichnete er es als die große Aufgabe der Kirche, für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit einzustehen. Bibel, Taufe und Abendmahl seien je für eines dieser drei großen Ziele göttliches Dokument und Unterpfand. Diese Predigt führte zu schweren Anfeindungen gegen Kingsley. Der Ortspfarrer protestierte noch während des Gottesdienstes. Der Bischof von London verbot Kingsley vorübergehend das Predigen in seiner Diözese.¹⁷ Seiner weitreichenden Wirkung vermochte das keinen Eintrag zu tun. Mit seinen großen historischen Romanen eroberte er sich die Herzen. Königin Victoria und ihr Hof waren ihm sehr gewogen. Wenn er auch in späteren Jahren nicht mehr politisch tätig war¹⁸, so hat seine Persönlichkeit doch der ganzen christlich-sozialen Bewegung stark das Gepräge gegeben und ihr viel bleibende Sympathien erworben.

Waren Carlyle und Maurice gedanklich und programmatisch die Pioniere des christlichen Sozialismus in England gewesen, hatte Kingsley ihre Ideen, ihre Proteste und Postulate durch seine berühmten Romane und seine politische Publizistik in alle Volkskreise getragen, so wirkte Frederick William *Robertson* (1816–1853) in der christlich-sozialen Bewegung mehr im Sinne einer religiösen Verinnerlichung. Er war vor allem ein geistesmächtiger Prediger und verkörperte in seinem ganzen Wesen eine vorwiegend individualistisch geprägte Frömmigkeit. Er verkündete eine edle christliche Humanität. Christus zeigt uns die Vollkommenheit menschlichen Wesens, die unser Ziel sein soll.¹⁹ So ist das Menschliche

¹⁶ cf. Briefe und Gedenkblätter, herausgegeben von seiner Gattin, übersetzt von M. Sell, Gotha 1897, p. 99 ff.

¹⁷ cf. Briefe und Gedenkblätter, p. 196 ff.

¹⁸ Viele seiner Bestrebungen hatten sich schon durchgesetzt, Selbsthilfe und Selbsterziehung der Arbeiterschaft waren im Genossenschaftswesen und in den Arbeiterhochschulen weithin verwirklicht und organisiert.

¹⁹ cf. Religiöse Reden, in deutscher Übersetzung, Leipzig 1893 f., I, p. 93, II, p. 44, 132, Reden über die Korintherbriefe, in deutscher Übersetzung, Göttingen 1895, p. 343, 348.

Ausdruck des Göttlichen.²⁰ Aufgabe des Christen ist es, das Ebenbild Gottes in sich wieder herzustellen.²¹ Christus regt uns dazu an durch das Vorbild seiner Gesinnung und seines Opfers und durch seine Lehre, die er in der Bergpredigt zusammenfaßt.²² Die Vollkommenheit ist unser Ziel, weil es unserm eigentlichen Wesen entspricht, Gott ähnlich zu sein.²³ Die Kirche ist Gottes Reich auf Erden, sie ist die ideale Menschheit.²⁴ – Robertson ist in seinem ganzen Wesen und Wirken ein markanter Vertreter der Broad Church, der liberalen Richtung innerhalb der Church of England. Bei ihm verbindet sich Offenheit für das moderne Denken mit einer lebendigen Frömmigkeit, die auf den Menschen Jesus und das in ihm verkörperte Ideal wahrer Humanität ausgerichtet ist. Dabei ist Robertson ganz verwurzelt in der anglikanischen Kirche, in ihrer Ordnung und Tradition. Wir finden darum bei ihm auch kaum Angriffe gegen die alten Dogmen. Gegenüber den Traktarianern und auch gegenüber den Evangelicals wird aber alles Gewicht auf die Praxis, auf die Ethik gelegt. Deshalb setzt sich Robertson in der Nachfolge von Maurice und Kingsley auch immer wieder für die soziale Gerechtigkeit ein, ohne sich allerdings so stark wie diese politisch zu exponieren. Er gründet in Brighton Arbeitervereine, fördert die Arbeiterbildung und tritt für praktische Postulate der Sozialreform ein, so für den Bau von besseren Arbeiterwohnungen und für Verkürzung der Geschäfts- und Arbeitszeit.²⁵ Die eigentliche Reform der Gesellschaftsordnung erwartet er aber nicht von sozialistischen Programmen, sondern von einer neuen Gesinnung im Geiste seines christlichen Idealismus.²⁶ – Robertsons Predigten und Schriften wirkten be-

²⁰ cf. Reden über die Korintherbriefe, p. 81.

²¹ cf. Religiöse Reden, II, p. 39, Reden über die Korintherbriefe, p. 81.

²² cf. Religiöse Reden, I, p. 46, II, p. 14, 33 ff., 42.

²³ cf. Religiöse Reden I, p. 93, II, p. 44.

²⁴ cf. Religiöse Reden II, p. 9, Reden über die Korintherbriefe, p. 82.

²⁵ cf. Sozialpolitische Reden, in deutscher Übersetzung, Göttingen 1895, p. 87 ff., 73 ff.

²⁶ cf. «Christenworte an Reich und Arm» (herausgegeben von M. Rade, 1890): An der Geschichte von David, Nabal und Abigail (1. Sam. 25) zeigt Robertson, wie Opfersinn und Nachgeben der Besitzenden statt sturem Verharren auf dem «Recht» es allein verhindern kann, daß die Benachteiligten sich mit Gewalt ihr Recht suchen, da wo formelles Recht tatsächliches Unrecht geworden ist.

sonders in Deutschland (wo die Intellektualisierung der Theologie zu einer Versteifung der kirchlichen Parteien und Prinzipien geführt hatte) auf viele wie eine neue religiöse Offenbarung. Harnack gab seine religiösen Reden heraus. Die Zeit Wilhelm Herrmanns und der Schleiermacher-Renaissance erkannte darin ihr bestes eigenes Wollen und Streben wieder. So empfand auch der junge Ragaz.²⁷

2. Adolf Stoecker

Am 3. Januar 1878 fand im «Eiskeller» in Berlin-Nord eine öffentliche Versammlung statt, die angekündigt war zur Gründung einer christlich-sozialen Arbeiterpartei. Ein unbekanntes Komitee lud dazu ein. Ein Unbekannter trat als Referent auf. Die Seele des ganzen Unternehmens aber war der Hofprediger Adolf Stoecker. Er hatte in seinem Freundeskreis die Initiative ergriffen zu dem kühnen Wagnis. Er selber ergriff auch im «Eiskeller» das Wort, als die in großen Scharen erschienenen sozialdemokratischen Arbeiter jenen vorgeschobenen Redner mit Spott und Hohn heimzuschicken drohten. Der Hofprediger sprach zu den Arbeitern, die im kaiserlichen Hof und in der kirchlichen Predigt nichts anderes mehr sahen als verächtliche Symbole einer Welt, die sie bekämpften. Stoecker stellte sich ihnen vor als einen, der selber aus dem Volke stamme und wisse, wo der Schuh sie drücke. Aber dann wollte er ihnen zeigen, daß ihnen nur dann recht geholfen sei, wenn sie Kirche und Vaterland, Gott und den Kaiser wieder achten und lieben lernten. Der sozialdemokratische Agitator Most hatte leichtes Spiel, vor einem Publikum, das zum größten Teil aus seinen Genossen bestand, den Hofprediger völlig auszustechen. Die Versammlung endete mit einem offenkundigen Sieg der Sozialdemokraten. Die Gründung der christlich-sozialen Arbeiterpartei mußte nachher im kleinen, geschlossenen Kreis vollzogen werden.

Aber lag nicht doch über dieser berühmten «Eiskeller»-Versammlung eine große Verheißung? War da nun nicht endlich der Bann gebrochen?

²⁷ cf. seinen Aufsatz über Robertson im Religiösen Volksblatt 1895, p. 338 ff.

Hatte da nicht endlich die Kirche den Weg zur Arbeiterschaft gefunden? Nahm da nicht eine christliche Partei, unter Führung eines kaiserlichen Hofpredigers das soziale Anliegen, den Kampf der Arbeiterschaft als ihre eigene Sache, als ihren eigenen Kampf ernsthaft auf?

Es ist bekannt, wie bald sich die christlich-soziale Arbeiterpartei Stoeckers zur Partei des kleinen Mittelstandes wandelte, wie diese Partei immer im Kielwasser der Konservativen, der altpreußischen Adelpartei segelte und nach Stoeckers Willen auch segeln sollte und wie sie ihre Zugkraft in Berlin immer weniger durch ihre sozialen Postulate, aber immer mehr durch ihren handfesten Antisemitismus hatte. Es ist bekannt, wie Stoecker als politische Figur schließlich völlig scheiterte, wie er am Hof und bei den Massen allen Boden verlor und 1909 in fast völliger Vereinsamung gestorben ist. Kaiser Wilhelm II. hat ihn 1890 brüsk aus seinem Hofpredigeramt entlassen und ihm von da an immer aufs neue seine allerhöchste Ungnade erwiesen. Der Antisemitismus ist ihm über den Kopf gewachsen und schuf sich eigene, radikalere Organisationen. Die Konservativen schüttelten ihn ab, als er in der öffentlichen Meinung nur noch eine Belastung bedeutete und vor allem bei Hofe so deutlich persona ingrata geworden war. Die Kirchenleitung distanzierte sich von ihm. Die jüngere Generation der Christlich-sozialen um Friedrich Naumann ging ohne ihn und gegen ihn eigene, neue Wege.

Wie ist dieses Scheitern Stoeckers zu erklären? Naumann hat von Stoecker gesagt: er sei zu spät geboren worden, um vom Jahr 1848 erfaßt zu werden, zu zeitig, um erst in der Reichsgründungszeit sein Gepräge zu erhalten, er sei «ein geistiges Kind der fünfziger Jahre».²⁸ Das Christentum, das er vertrat, trug Zeit seines Lebens die Züge der Ära Friedrich Wilhelms IV. Der Glaube an die Bibel und die orthodoxe Kirchenlehre und der Glaube an den Thron der Hohenzollern und sein göttliches Recht standen ihm fest als die selbstverständlichen Grundsäulen seines Denkens und Wirkens. Seine religiöse Entwicklung war schon in seiner Jugend abgeschlossen. So konnte er auch zu anderen sagen: Zwei-

²⁸ zit. bei Walther Frank, Hofprediger Adolf Stoecker und die christlich-soziale Bewegung, 2. Aufl., Hamburg 1935, p. 19, cf. Th. Heuß, Friedrich Naumann, Berlin 1937, p. 60.

fel kommen vom Teufel, es gibt Gedanken, die man einfach totschiagen muß.²⁹ So massiv und autoritär ist er in seiner Verkündigung und in seiner Anschauung von der Kirche immer geblieben. Naumann konnte sagen, er sei auch kirchenpolitisch ein «Militärgeistlicher».³⁰ Viele haben es empfunden, daß sein Pochen auf kirchliche Autorität und Glaubensdisziplin katholischen Anschauungen verwandt war. Auf alle Fälle stand er damit im Widerspruch zum liberalen Individualismus, der seiner Zeit das Gepräge gab. Der rechte Glaube und die Autorität der Kirche sind ihm gegebene Größen, die außer Diskussion stehen. – Auch politisch ist Stoecker nie von der Ideologie der «Kreuzzeitung» losgekommen: der altpreußische Legitimus war ihm gewissermaßen selbstverständliche Voraussetzung, so stark das nationale Erleben der Reichsgründung 1871³¹ und dann die Begegnung mit der Arbeiterschaft, mit der Großstadt, mit der sozialen Frage auch auf ihn eingewirkt haben. An der Treue zur Monarchie ist er nie irre geworden, so bittere Erfahrungen er auch am Hof hatte machen müssen. Als Kaiser Wilhelm II. mit seinem bekannten Telegramm an den Freiherrn von Stumm am 28. Februar 1896³² die Christlich-sozialen endgültig in Acht und Bann erklärt hatte, hat Stoecker seine Getreuen aufgefördert, jetzt erst recht die Monarchie hochzuhalten.³³

²⁹ cf. Frank, a. a. O., p. 19.

³⁰ Stoecker war Divisionspfarrer in Metz gewesen, bevor ihn der alte Kaiser Wilhelm I., dem seine Weihereden bei den lothringischen Schlachtdenkmalern gefallen hatten, als vierten Hof- und Domprediger nach Berlin rufen ließ.

³¹ «Das heilige evangelische Reich deutscher Nation vollendet sich – in dem Sinn erkennen wir die Spur Gottes von 1517 bis 1871.» (zit. bei Frank, a. a. O., p. 28).

³² «Stoecker hat geendet. Christlich-sozial ist Unsinn. Politische Pastoren sind ein Unding. Wer Christ ist, der ist auch sozial. Die Herren Pastoren sollen sich um die Seelen ihrer Gemeinden kümmern, die Nächstenliebe pflegen, aber die Politik aus ihrem Spiele lassen, dieweil sie das gar nichts angeht.» (zit. bei Kupisch, Vom Pietismus zum Kommunismus, Berlin 1953, p. 186, cf. Heuß, a. a. O., p. 134).

³³ «Und wenn wir in den Schein gedrängt werden sollten, als müßten wir Seiner Majestät allergetreueste Opposition bilden: das nimmt uns nichts von unserer Königstreue. Darum wollen wir heute gerade mit freudiger Hingabe rufen: Kaiser Wilhelm II. hoch und abermals hoch und nochmals hoch!» (zit. bei Frank, a. a. O., p. 276).

Daß Stoecker als orthodoxer Kirchenmann und als konservativer Royalist an die soziale Frage herangegangen ist, im vollen Bewußtsein, daß hier die Entscheidungen für die Zukunft seines Volkes fielen, das macht seine eigentliche Größe aus. Aber er hat die soziale Frage eigentlich immer vom Standpunkt der Inneren Mission aus betrachtet und angepackt. Ihm ging es bei allen seinen Kämpfen und Bestrebungen um die Eingliederung des vierten Standes in die Kirche. 1868–74 hat er in der «Neuen evangelischen Kirchenzeitung» Betrachtungen über soziale Literatur geschrieben. 1869 hört er Wichern auf dem Stuttgarter Kirchentag und ist hingerissen. 1873 ruft er nach einer Darstellung der sozialpolitischen Gedanken des Neuen Testaments.³⁴ Nach der Pariser Commune 1871 fordert er die Christianisierung der großen Städte, «Kirchen sind da wichtiger als Forts». Er weist lobend hin auf Victor Aimé Hubers Vorschläge (christliche Arbeiter-Assoziationen) und auf die sozialpolitische Aktivität der katholischen Kirche. Es gilt. «den Arbeitern die Kirche offen zu halten, die jedenfalls in der Zukunft eine bedeutende Rolle spielen werden».³⁵ Um die Arbeiter zu retten für Gott und Vaterland, für Kirche und Monarchie, ist Stoecker dann von 1878 an in die politische Arena gestiegen.³⁶ Wie wenig die Kirche den Berliner Massen mehr zu bedeuten hatte, zeigte sich 1874 bei der Einführung des Zivilstandes: 80% der Ehen blieben ohne kirchliche Trauung, 40% der Kinder ungetauft. Diese Massen für das Christentum zurückzuerobern, darum ging es Stoecker, in der Stadtmission wie in der christlich-sozialen Partei. In der

³⁴ Rudolf Todt ist dadurch zu seinem Buch «Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft» (1877) angeregt worden, in dem dieser, zu seiner eigenen Überraschung, zur Feststellung kam, daß eigentlich die Programmpunkte der Sozialdemokraten (mit Ausnahme ihrer atheistischen Weltanschauung) dem Neuen Testament gar nicht widersprechen, ja daß sogar ihre Forderung der Republik vom Evangelium her nicht zu widerlegen sei. Das schwerfällig und umständlich geschriebene Buch blieb aber ohne Wirkung.

³⁵ zit. bei Frank, a. a. O., p. 26.

³⁶ «Was mich trieb, war die Verzweiflung um mein armes Volk, das ich in den Abgrund rollen sah und die Liebe zu den Seelen, die ich retten wollte – da habe ich denn unter Gebet und Flehen den Entschluß gefaßt, mitten hinein in die Sozialdemokratie zu gehen, den wilden Stier bei den Hörnern zu fassen und mit demselben zu ringen.» (zit. bei Frank, a. a. O., p. 37).

Sozialdemokratie hat er nie etwas anderes gesehen als den Feind, der Gott und Vaterland verächtlich macht und deshalb aufs schärfste bekämpft werden muß. So verteidigte er auch Bismarcks Sozialistengesetze, obwohl der mächtige Kanzler, der auf die politischen Extratouren des Hofpredigers nie gut zu sprechen war, öfters mit dem Gedanken spielte, diese Gesetze auch gegen Stoeckers Christlich-soziale anzuwenden. Die praktischen Postulate, die das Parteiprogramm der Christlich-sozialen von 1878 aufgestellt hatte, sind durch die Bismarcksche Sozialgesetzgebung nach 1881 weitgehend verwirklicht worden. Aber die Arbeiterschaft war und blieb sozialdemokratisch. Es war Stoecker nicht gelungen, «die Arbeiter an dem Angelhaken der sozialen Frage aus dem Abgrund der antichristlichen und antimonarchischen Sozialdemokratie zu ziehen», «die verirrtten Seelen wieder zurückzuretten».³⁷

Der Mißerfolg Stoeckers ist zu einem Teil wohl auch aus seinem persönlichen Wesen zu erklären. Seine starke innere Bindung an den Hof und das konservative Milieu hinderte ihn oft am unabhängigen Entscheiden und Handeln. Das Ränkespiel in den obersten Rängen des neu-deutschen Reiches, der Wettlauf um die Gunst des greisen Kaisers Wilhelm I., die Hoffnungen und Befürchtungen, die auf den liberalen Kronprinzen, den dann so schnell dem Tod verfallenden Kaiser Friedrich III. gesetzt wurden, die Unberechenbarkeit des jungen Prinzen und nachmaligen Kaisers Wilhelms II.³⁸ und der mächtige Schatten Bismarcks spielen in der Biographie Stoeckers eine große und bestimmende Rolle. Es war für seine Gegner leicht, ihn daraufhin festzunageln, daß seine hohen Grundsätze und seine politische Praxis nicht immer miteinander übereinstimmten. Die Veröffentlichung des sogenannten Scheiterhaufen-

³⁷ zit. bei Frank, a. a. O., p. 64.

³⁸ 1885 hat Prinz Wilhelm den Hofprediger durch seine Intervention beim alten Kaiser vor dem erzwungenen Rücktritt gerettet. 1887 tritt er bei der sog. Waldersee-Versammlung als Protektor Stoeckers auf. Nach Bismarcks Entlassung im Frühling 1890 jubelt Stoecker: Die Welt ist über Nacht christlich-sozial geworden! Am 5. November desselben Jahres trifft den Hofprediger selber die kaiserliche Ungnade in ihrer vollen Schärfe. Das Telegramm an Stumm von 1895 macht es aller Welt deutlich, daß der Kaiser mit Stoecker und den Christlich-sozialen endgültig gebrochen hat.

briefes durch den «Vorwärts» 1896 wurde nach Kräften in diesem Sinn ausgeschlachtet.³⁹ Auch der rückblickende Betrachter hat das Gefühl, daß sich Stoecker allzuviel in Hof- und Parteintrigen verloren hat, denen er schließlich doch erlegen ist. Oft fehlte ihm auch die Entschlußkraft zu klaren Entscheidungen. Hellmut von Gerlach sagte bitter, aber nicht unberechtigt: er schloß Kompromisse, um sich schließlich doch zu kompromittieren.⁴⁰

Und doch darf das Urteil über diesen Mann nicht an seinen menschlichen Schwächen kleben bleiben. Stoecker war trotz allem der Mann, der das abgründige Grollen der sozialen Bewegung früher und besser als die meisten seiner Standesgenossen verspürte. Er war zu tiefst erschrocken über das materielle Elend und die geistliche Verwahrlosung des Großstadtproletariats. Aber dahinter hörte er jenes dumpfe Grollen und spürte, daß dieses Grollen den festgefügtten Bau von Kirche und Staat in seinen Grundlagen erschütterte und bedrohte. Für die Erhaltung dieses Baus aber wehrte sich Stoecker wie ein Löwe. Er kämpfte für die Autorität des orthodoxen Christentums und der monarchischen Staatsordnung. Er kämpfte dafür, daß auch die Arbeiter in diesem Bau ihren Platz haben sollten, daß Kirche und Staat durch soziale Gesinnung und Gesetzgebung den Arbeitern ihr Wohlwollen zeigen sollten. Er kämpfte gegen Liberalismus, Sozialismus und Judentum. Er kämpfte auf verlorenem Posten. Die Träger der Ordnungsmächte, für die er sich wehrte, verstanden seinen Eifer und seine Unruhe nicht. Sie waren von jenem Grollen noch nicht ernsthaft angefochten. Sie gingen über Stoecker hinweg wieder zur Tagesordnung über. Aber auch die neue Zeit schritt über ihn hinweg. Gegen-

³⁹ Am 14. Aug. 1888 hatte Stoecker seinem damaligen Freund, dem Redaktor der «Kreuzzeitung» Freiherrn von Hammerstein, einen Brief geschrieben, in dem er geraten hatte, den jungen Kaiser gegen Bismarck scharf zu machen, «rings um das Kartell (die Gruppe der Mittelparteien, auf die sich Bismarck damals stützte) Scheiterhaufen anzuzünden und sie hell auflodern zu lassen». Man dürfe den Kaiser aber nicht merken lassen, daß man zwischen ihm und Bismarck Zwietracht säen wolle. In der Lage von 1896, wo Hammerstein eben durch einen großen privaten Skandal aus der Politik ausgeschieden war, konnte dieser Brief als Beispiel unmoralischer Intriguen-Politik gegen Stoecker ausgemünzt werden.

⁴⁰ zit. bei Frank, a. a. O., p. 205.

über dem Ansturm des Neuen hatte er doch weithin nur den Geist einer zu Ende gehenden Zeit verteidigt. Auch sein mannhaftes, trotziges Bekenntnis zur Kirche Christi trug allzu sehr die Formen der herrschenden Gesellschaftsordnung an sich, als daß die Gegner dieser alten Ordnung darin mehr hätten sehen können, als den ideologischen Überbau einer nach ihrer Meinung dem Untergang geweihten Klassenherrschaft. So hat Adolf Stoecker als ein großer Unzeitgemäßer seinen Kampf gegen die aufstrebenden Mächte der Zeit geführt. So ist er aber doch letztlich daran gescheitert, daß sein Denken allzu sehr auf die Vergangenheit ausgerichtet, allzu sehr an das Bestehende gebunden war, daß ihm die Weite und Aufgeschlossenheit für die Zukunft fehlte, weil auch seinem Verständnis des Christenglaubens die Ausrichtung auf das kommende Gottesreich fehlte.

3. Friedrich Naumann

Friedrich Naumann (1860–1919) ist aus einem ganz anderen Holz als Stoecker: hoch begabt, feinnervig und kompliziert in seiner Wesensart, trägt er die ganze Problematik des modernen Denkens, Fühlens und Glaubens in sich.⁴¹ Aufgeschlossen für das Suchen und Sehnen der neuen Zeit, ehrlich gegen sich selbst und andere, zugleich ein Meister der Sprache und eine imponierende Persönlichkeit, hat er auf die Besten und geistig Lebendigsten der jungen Generation im wilhelminischen Deutschland nachhaltig gewirkt.⁴² Daß er seiner ganzen Art nach wohl hervorragender Führer und Former einer geistigen Elite, niemals aber Agitator und Or-

⁴¹ Hellmut von Gerlach sagt über Stoecker und Naumann: «Beide wollten Hohes. Aber während Naumann sein Leben lang nach der Wahrheit suchte, glaubte Stoecker in ihrem Besitz zu sein. Naumann blieb bis zu seinem Tode ein Werden-der, Stoecker fühlte sich schon in jungen Jahren als ein Fertiger.» (Von Rechts nach Links, Zürich 1937, p. 108).

⁴² Über den starken Eindruck, den Naumann damals auf eine geistige Elite von jungen Deutschen gemacht hat cf. die Lebenserinnerungen von Ludwig Curtius («Deutsche und antike Welt», 1950, p. 159 ff.) und Elly Heuß-Knapp («Ausblick vom Münsterturm», 3. Aufl., 1953, p. 38 ff., 68 ff.).

ganisator der Massen sein konnte, das wurde zur eigentlichen Tragik seiner politischen Existenz. In seinem Lebensgang spiegelt sich zu einem guten Teil das Schicksal des liberalen Bürgertums und der Bildungsschicht im Reiche Wilhelms II. Als Naumann endlich zum Zug zu kommen schien, als mit dem Zusammenbruch 1918 die Stunde da war, wo er die Geschicke seines Vaterlandes mit zu gestalten gerufen wurde, ist er mitten in den Arbeiten der Weimarer Nationalversammlung im Sommer 1919 gestorben.

War Stoecker schon früh in seiner geistigen Entwicklung an ein Ziel gekommen, an dem er nun zeitlebens zäh festhielt, so blieb Naumann immer im Werden. Er hat es nicht gescheut, seine Meinungen und Standpunkte zu revidieren und neue Wege zu suchen. – Sein Ausgangspunkt war die Arbeit in der Inneren Mission. Als Oberhelfer im Rauhen Haus in Hamburg, dann als Pfarrer im sächsischen Industriegebiet lernte er die Not und die Gedankenwelt der Arbeiterschaft gründlich kennen und vertiefte sich auch in die sozialdemokratische Literatur. Als er 1890 Vereinsgeistlicher der Inneren Mission in Frankfurt a. M. wurde, war es ihm schon klar geworden, daß mit Liebestätigkeit allein der sozialen Frage nicht beizukommen war, sondern daß es dazu einer zielbewußten Sozialpolitik bedurfte. Es war die Zeit, wo die sozialen Erlasse des jungen Kaisers Stoeckers Christlich-sozialen einen neuen Frühling anzukündigen schienen. Naumann und die sich um ihn scharenden Jungen gingen aber bald eigene Wege. Evangelische Arbeitervereine entstanden, die sich mit den sozialen Postulaten der Sozialdemokratie weithin solidarisch wußten. Naumann steht anders zu den Sozialdemokraten als Stoecker. Ihm ist die Sozialdemokratie nicht einfach «der Feind», der Feind von Gott und Kirche, von Kaiser und Vaterland. Naumann sieht die Sozialdemokratie als eine moderne «Häresie», die in ihren tiefsten Anliegen mit dem Christentum verbunden und darum auch nur von hier aus zu verstehen sei. Die Auseinandersetzung mit der großen Partei der Arbeiter und ihrer Ideologie wurde deshalb in ganz anderer Weise zentrales Anliegen. Für Naumann bedeutete das Phänomen der Sozialdemokratie auch eine Frage und Anklage an die christliche Welt. Es mußte jetzt darum gehen, Christentum und Kirche besser zu verstehen und zu vertreten. War es Stoeckers eigentliches Ziel gewesen, die gottlos und sozialistisch gewordenen Mas-

sen für sein altes, konservatives Christentum zurückzugewinnen, so wollte Naumann viel mehr ein neues, soziales Christentum verkünden und auf dieser Grundlage Wirtschaftsordnung und politisches Leben reformieren und neugestalten. Der innerste Kern seines Denkens und Wirkens ist dabei sein Jesus-Verständnis. Jesus, der Volksmann, der Freund der Armen und Feind des Mammons, ist ihm Vorbild und Lebensnorm. Freundschaftlich verbunden mit seinem Schwager Martin Rade und durch ihn mit dem ganzen Kreis der «Christlichen Welt»⁴³ (wo er bald auch eine führende Rolle spielte und dadurch weite Kreise des deutschen Protestantismus für ein neues soziales Denken gewann) entwickelte sich Naumann immer weiter von seinen orthodoxen Anfängen weg zu einer stark persönlich geprägten, weltoffenen Religiosität.

Als Naumann 1889 seinen «Arbeiter-Katechismus» veröffentlichte, vertrat er darin ein Programm entschlossener Sozialreform, die sich zum Ziel setzte, die bestehende Ordnung nicht zu zerbrechen, sondern zu verbessern. Beschränkung der Kapitalanhäufung, Ausbau der Sozialversicherung, Recht auf Arbeit, Schutz der Sonntagsruhe, Abschaffung der Kinder-, Beschränkung der Frauenarbeit, Normalarbeitstag, Fabrikgesetzgebung, Bau von gesunden Arbeiterwohnungen – das sind seine Postulate. Gegenüber denen Stoeckers von 1878 sind sie nur in Nuancen verschieden. Auch für Naumann ist «das deutsche Kaisertum der beste Freund der Arbeiter». Auch er will den Arbeitern beweisen, daß Kirche und Bibel ihnen helfen. Darum ruft er auf zur Gründung christlich-patriotischer Arbeitervereine. So hat Naumann, als besonders im Rheinland evangelische Arbeitervereine mit zuerst vor allem konfessioneller Frontstellung entstanden, diese bald stark im Sinn seiner sozialen und politischen Zielsetzungen beeinflußt. Allerdings bestanden innerhalb der evangelischen Arbeitervereine auch andere, konservativere Tendenzen, deren Wortführer Lic. Ludwig Weber (1846–1922), Pfarrer in München-Gladbach war. Immer deutlicher wurde es, daß es Naumann nicht wie Stoecker um die Evangelisation der Massen und um die Erhaltung einer

⁴³ cf. Johannes Rathje, Die Welt des freien Protestantismus, ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte, dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade, 1952.

christlich verstandenen, patriarchalischen Staats- und Wirtschaftsordnung, sondern um eine Neugestaltung der sozialen Verhältnisse aus den Kräften des Christentums. Die «Mündigkeit» der Arbeiterschaft war eine der Hauptthesen Naumanns. Auch sein Appell an das soziale Verantwortungsgefühl der besitzenden Kreise erhielt dadurch neue Akzente. Naumann knüpft hier in manchem wieder an Gedanken an, die Wichern schon in seiner großen Denkschrift von 1849 entwickelt hatte, von denen der Gründer der Innern Mission selber aber dann in der Reaktionszeit der fünfziger Jahre wieder abgewichen war und die in seinem Werk jedenfalls keine weitere Wirkung gehabt hatten. – Naumann wurde auch in dem 1890 gegründeten Evangelisch-sozialen Kongreß immer mehr der geistige Führer. Hier war es zu sehr wertvollen Begegnungen und Aussprachen zwischen Theologen und Nationalökonomern gekommen. 1894 aber kam es zum offenen Bruch innerhalb der christlich-sozialen Bewegung. Stoecker und seine kirchlich und politisch konservativen Freunde trennten sich von den «Jungen» um Naumann. Stoecker trat aus dem Evangelisch-sozialen Kongreß, der bis dahin Vertreter aller kirchlichen Richtungen vereinigt hatte, aus und gründete auf ausschließlich orthodoxer Basis die «Kirchlich-soziale Konferenz». Die Trennung von Stoecker und Naumann verhinderte übrigens nicht, daß 1895 beide der gleichen Verdammnis durch die schroff manifestierte kaiserliche Ungnade verfielen und beide ebenso von dem gehorsamst dem Allerhöchsten Stimmungsumschwung nachhinkenden Oberkirchenrat auch kirchlich verfehmt wurden.

In Naumanns politischem Denken wurde die nationale Komponente immer stärker, je mehr ihn die Tagespolitik ganz in Anspruch nahm. Das Bekenntnis zum nationalen Staat verband sich mit der Forderung sozialer Reformen. Es war nicht das patriarchalische Staatsdenken Stoeckers, sondern die Luft des neudeutschen Imperialismus, worin Naumann die Synthese nationaler und sozialer Aspirationen zu finden glaubte. 1896 gründete er die national-soziale Partei. 1897 gab er das Pfarramt auf und siedelte nach Berlin über. Die christlich-soziale Programmatik trat immer mehr zurück, bis er sich schließlich ganz davon lossagte. In den «Briefen über Religion» hat er seine innere Wendung theoretisch begründet. In unbedingter Offenheit legt er dar, wie das moderne Leben in seiner ganzen Vielfalt in Politik, Wirtschaft, Technik durch die christliche Ethik, wie die

Bergpredigt sie zeigt, allein nicht zu meistern ist. Hier gelten andere Normen. Hier gilt es, entschlossen auf christliche Programme, die doch Utopien bleiben, zu verzichten. Hier gilt es den Realitäten unverblümt ins Auge zu blicken. Es geht Naumann nicht darum, nun seinerseits eine neue Ethik aufzustellen, sondern er will nur eben die ganze unlösbare Problematik deutlich machen. Es liegt über seinen Äußerungen ein Hauch wehmütiger Resignation.

Wir fragen nach den Gründen, die Naumann so offenkundig sich abwenden ließen von seinen christlich-sozialen Anfängen. Einmal ist er in seiner sensiblen Art aufs stärkste beeindruckt und getrieben von der ganzen Zeitstimmung der wilhelminischen Ära, die ihr Gepräge empfängt vom rapiden Aufschwung der Technik, von der wirtschaftlichen Blüte, vom berausenden Gefühl deutscher Macht und Weltgeltung. Naumann kann begeistert davon reden, wie Gott jetzt sich offenbare im Sausen der Maschinen, im ganzen, vollen Leben der Gegenwart.⁴⁴ Als reflektierender Denker muß er diese Zeitstimmung aber auch ideologisch fundieren: er zwingt sich zu einem resoluten Ja zur ganzen modernen Welt und zur nationalen Machtpolitik – bis hin zur Rechtfertigung der Armeniermorde.

Ein zweites, was Naumann im gleichen Sinn bestimmt hat, war der Einfluß von Rudolf Sohm. Die Thesen des Leipziger Juristen, der persönlich und politisch einer der treuesten Freunde Naumanns war, haben diesen stark beeindruckt. Unter Berufung auf das Neue Testament und auf Luther war Sohm dazu gekommen, das Christentum als Religion reiner Innerlichkeit zu verstehen und deshalb von der «Welt» schroff abzutrennen. In der «Welt» muß es Macht, Organisation, Technik, rechtliche Institutionen geben. Hier hat das alles sein Recht und seine Notwendigkeit. Das Christentum hat da nichts dreinzureden, sondern sich nur davor zu hüten, in seinen eigenen, innerlichen Bereich jenen Geist der Welt eindringen zu lassen. Die alte lutherische Trennung der zwei Reiche

⁴⁴ «Gott will den technischen Fortschritt, er will die Maschine». «Ich wollte, es gäbe einen Sonntag im Jahr, wo alle Pfarrer über 'Die Gnade Gottes in der Maschine' predigen müßten.» (zit. bei Mühlemann, Christlicher Sozialismus, p. 19, 22). In ähnlichem Sinn äußert sich Naumann immer wieder emphatisch über den gottgewollten Fortschritt der Technik.

wird hier in moderner Pointierung neu formuliert. Es ist offenkundig, wie stark Naumann darauf fußt.

Als drittes kamen die Eindrücke dazu, die Naumann von seiner Palästina-reise 1898 heimbrachte. Da war es ihm wie eine Erleuchtung aufgegangen: es ging Jesus gar nicht um äußere Reformen, er ließ Welt und Leben, wie sie waren. Wie viel wäre sonst dort in dem Lande ohne Weg und Steg, unter diesen Menschen ohne Arbeitsgeist und Fleiß zu reformieren gewesen. Also können wir mit unserer Sozialethik, mit unseren Reformplänen, mit unserem Kampf für bessere Zustände nicht bei Jesus anknüpfen. Das christlich-soziale Programm verliert damit weithin sein Fundament.

All das hat mitgeholfen, daß Naumann schließlich knapp und klar formulieren konnte: wir haben heute die Wahl zwischen Bismarck und Tolstoi, zwischen «dem Evangelium der gepanzerten Faust» und dem «Evangelium der Brüder vom gemeinsamen Leben».⁴⁵ Wohin er als Politiker sich zu stellen hat, ist ihm klar. So bejaht er den Militarismus. So findet er, daß Jesus heute wohl nicht selber für den Ausbau der deutschen Flotte agitieren, aber andere das getrost tun lassen würde. «Er würde gewußt haben, daß es Leute geben muß, die es tun. Er sagte, daß sein Reich nicht von dieser Welt ist, aber Menschen, die in dieser Welt leben und wirken wollen, müssen sich über die Grundbedingungen der weltlichen Kultur gerade so klar sein wie über die Beziehungen der Seelen zu Gott.»⁴⁶

Es war von da aus nur mehr ein äußeres Symptom von Naumanns innerer Wendung, daß er, nachdem die national-soziale Partei bei den Reichstagswahlen 1903 Schiffbruch erlitten und sich daraufhin aufgelöst hatte, beim politischen Liberalismus Anschluß suchte und fand. Naumann war aus dem christlich-sozialen zum nationaldeutschen, liberalen Politiker geworden. Daß er auch als solcher große Verdienste hat und in der geistig-politischen Erziehung seines Volkes Hohes erstrebt und manches erreicht hat, steht auf einem andern Blatt.

⁴⁵ Briefe über Religion, 1903, p. 45 f.

⁴⁶ Briefe über Religion, 1903, p. 48.

4. Soziale Aktivität im schweizerischen Protestantismus

Es wäre falsch, behaupten zu wollen, der schweizerische Protestantismus des 19. Jahrhunderts habe sich gegenüber der aufbrechenden sozialen Frage nur passiv und gleichgültig verhalten. Es hat dort nicht an Männern gefehlt, welche die Verantwortung erkannt haben, wie sie sich aus der Notlage der schnell anwachsenden Industriearbeiterschaft und aus der ganzen Umwälzung der wirtschaftlichen Verhältnisse gerade für die Kirche ergab, und die auf ihre Weise nach Mitteln und Wegen suchten, um in christlichem Geist die schweren Probleme einer neuen Zeit anzupacken und zu meistern.

Es sind zwei Quellen, von denen her die Besinnung auf die soziale Aufgabe der Kirche und des einzelnen Christen genährt wurde. Da war einmal der ethische Idealismus, wie er der schweizerisch-reformierten Art immer irgendwie eigen gewesen war, wie er in der schweizerischen Aufklärung mit all ihren gemeinnützigen Bestrebungen lebendig und wirksam war, wie er schließlich von Heinrich Pestalozzi und von den großen deutschen Denkern neue starke Impulse empfangen hatte. Vor allem im kirchlichen Liberalismus kam es aus diesem Geist heraus zu sozialer Aktivität. Auf der andern Seite wirkte das Vorbild des aus lebendigem Christusglauben heraus entstandenen Unternehmens der Inneren Mission, des entschlossenen Einsatzes für die im Wirtschafts- und Lebenskampf zu kurz gekommenen und die dem Glauben entfremdeten, wie es von Johann Hinrich Wichern in Deutschland begonnen und aufgebaut wurde. Wicherns Idee und Werk hat vor allem in den positiven und pietistischen Kreisen Anklang und Nachahmung gefunden.

a. Soziales Reform-Christentum

Wir wenden uns zunächst den sozialen Bestrebungen der Reform-Richtung zu. Hier begegnet uns vor allem die eindruckliche Gestalt von *Albert Bitzios* (1835–1882). Der Sohn Jeremias Gotthelfs, Pfarrer in Twann, seit 1878 bernischer Regierungsrat und Ständerat, war einer der markantesten Führer der bernischen und schweizerischen Reform-Partei.

Ihm ging es aber nicht wie Biedermann um die spekulative Neubegründung der Theologie, auch nicht wie etwa Heinrich Lang und den Brüdern Langhans in erster Linie um aggressive Polemik gegen die altgläubige Richtung und ihre Positionen. Wohl wußte auch er im kirchenpolitischen Kampf scharf und gewandt zu fechten. Aber seine bleibende Bedeutung liegt nicht darin. Wenn er auch politisch und kirchlich gegenüber seinem Vater anders dachte und auf der andern Seite stand, so verband doch Vater und Sohn der gleiche volkserzieherische Impuls, das gleiche lebendige Verantwortungsgefühl für Volk und Staat. War es dem Dichterpfarrer von Lützelflüh je länger desto mehr darum gegangen, die gottgesetzte altüberlieferte Ordnung gegenüber dem Ansturm des gottlosen Zeitgeistes zu bewahren und zu verteidigen, so stellte sich sein Sohn bewußt und mit vollem Einsatz in die Reihen derer, die in Kirche, Staat und Volksleben unter der Parole von Fortschritt und Freiheit für neue Ziele und Ordnungen kämpften. Aber er führte seinen Kampf – darin bei aller Gegensätzlichkeit seinem Vater gleich – nicht um einer abstrakten Ideologie, sondern um seines Volkes willen, dessen inneres und äußeres Wohl und dessen Zukunft ihm zutiefst am Herzen lag. In seinem freudigen Fortschrittsglauben trägt er den Stempel von Zeit und Zeitgeist. Das Reich Gottes ist ihm ein durchaus diesseitig-ethischer Begriff. Die biblischen Verheißungen des kommenden Reiches werden im Sinn des modernen Entwicklungsglaubens gedeutet und so zur Ausschmückung eines optimistischen Welt- und Zukunftsbildes verwendet.⁴⁷ In diesem Glauben tut er in Kirche und Staat seinen Dienst. Die Kirche soll nach seiner Meinung zum «mächtigsten Hebel des Fortschritts» werden.⁴⁸ Aber auch den Staat kann er «das mächtigste Mittel» nennen, dessen Gott sich für sein Reich bedient.⁴⁹ Aber das ist nun nicht etwa spekulativ im Sinne Rothes zu verstehen, sondern führt bei Bitzios gleich zu ganz praktischen Zielsetzungen. Bitzios besaß einen erstaunlich klaren Blick für die soziale Frage und ihre Zukunftsbedeutung. Gegenüber aller demagogischen Verzerrung und Verdrehung und gegenüber allen Theorien, die als Universal-

⁴⁷ cf. Kurt Guggisberg, Albert Bitzios, *Wesen und Werk*, Bern, 1935, p. 68.

⁴⁸ zit. bei Guggisberg, a. a. O., p. 24.

⁴⁹ Predigten IV, p. 323 f., zit. bei Guggisberg, a. a. O., p. 31.

heilmittel angeboten wurden, bewahrt er eine gesunde Nüchternheit. Ihm ging es vor allem um praktische Reformen und Verbesserungen. Mit Befriedigung stellt er 1866 fest, daß der internationale Arbeiterkongreß in Genf sich nicht in revolutionären Phrasen ergangen, sondern ernsthafte soziale Reformpostulate erarbeitet habe.⁵⁰ Zum Grütliverein, zur Arbeiterkrankenkasse und Volksbank stellt er sich sehr positiv. Das eidgenössische Fabrikgesetz von 1877, für dessen Annahme er sich kräftig einsetzt, ist ihm ein Mittel zur Verwirklichung des Gottesreiches.⁵¹ So war er aus christlichem Idealismus radikaler Parteimann. So hat ihn sein Weg in die Regierung seines Kantons und ins eidgenössische Parlament geführt. So hat er vor allem weitergewirkt durch seine Predigten, die nach seinem Tode in 7 Bänden herausgegeben wurden und die in der Schweiz und in Deutschland eine weite Verbreitung fanden. Wir haben gesehen, wie stark sich auch Ragaz Bitzios verpflichtet und verbunden wußte.

Die schweizerischen Reformer haben Bitzios immer als einen ihrer großen Pioniere angesehen. So sind von ihm manche Impulse zu sozialer Aktivität ausgegangen. In diesem Geist hat etwa *Zwingli Wirth* (1818–1905, Pfarrer in Thal, Wattwil, St. Gallen, Rheineck und am Basler Münster) gewirkt. Im Zentrum seiner Verkündigung und seiner Tätigkeit stand der feste Glaube daran, daß Religion und Humanität nur zwei verschiedene Namen für dieselbe Sache sind.⁵² Wirth war stark von Richard Rothe beeinflusst und bekannte sich zu dessen Programm der allmählichen Auflösung der Kirche im liberalen Staat.⁵³ Ein «konsequentes Weltchristentum» war sein Ideal. So war er auch aufgeschlossen für die Aufgaben, die sich auf dem Gebiet der Sozialpolitik stellten. So appellierte er in seinen Predigten an die soziale Verantwortung. So sah er, daß die zeitlose Wahrheit des Individualismus in den modernen Verhältnissen, wo das Manchestertertum so viel Unheil und Unrecht verursacht hatte, durch einen idealen Sozialismus ergänzt werden müsse. Dahin wies nach seiner

⁵⁰ cf. Stimmen des freien Christentums aus der Schweiz, 3. Bändchen: Soziales, «Der Fortschritt in der Arbeiterfrage», p. 38 ff.

⁵¹ Predigten VI, p. 258 f., zit. bei Guggisberg, a. a. O., p. 76.

⁵² cf. Arnold Knellwolf, Zwingli Wirth, ein Führer zur Freiheit, Bern, 1913, p. 23, 38.

⁵³ cf. Knellwolf, a. a. O., p. 40, 44.

Meinung auch das Neue Testament. Er glaubte, daß die Weltgeschichte schon selber dafür Sorge, daß die Utopien der Sozialdemokraten sich von selber erledigten. Den einzigen vernünftigen Weg schien ihm eine Schritt für Schritt fortschreitende Sozialreform zu weisen.⁵⁴ «Alles weitere aber überlassen wir ruhig dem Gesetz der Entwicklung, dem Geiste der Wahrheit und Gerechtigkeit, dem weltregierenden Gott.»⁵⁵

Viel gründlicher und eingehender hat sich *Conrad Wilhelm Kambli* (1829–1914, Pfarrer und Dekan in Horgen und St. Gallen, Dr. theol. h.c.) mit der sozialen Frage in ihrer ganzen Komplexität beschäftigt. Er wurde zum geistigen Haupt derjenigen Reformer, denen die soziale Aufgabe der Christenheit und das Verhältnis zur Sozialdemokratie zum dringlichsten Gegenwartsproblem geworden war. Er wies nach⁵⁶, daß es im Alten und Neuen Testament, im Judentum und Christentum hauptsächlich um grundlegende soziale Prinzipien gehe. Die Lehre Jesu besteht in seinen «neuen sozialen Ideen», die sich zusammenfassen lassen einmal als die Lehre vom unendlichen Wert der Persönlichkeit, und zweitens als Lehre vom hier auf Erden sich verwirklichenden Gottesreich, zu dem alle Menschen gehören sollen.⁵⁷ Es kann die soziale Frage deshalb nur gelöst werden durch eine Erneuerung des sittlich-religiösen Lebens. Die beste Zusammenfassung von Freiheit und Gemeinschaft sieht Kambli im Prinzip der Genossenschaft.⁵⁸ Über den christlichen Grundsatz der Verantwortlichkeit, der Konsolidarität im Angesicht der sozialen Not findet Kambli schöne Worte.⁵⁹ Im Sinne Carlyles gehört für ihn die hohe Wertung der Arbeit zu den wichtigsten Sätzen christlicher Ethik.⁶⁰ Er war wohl auch der erste schweizerische Theologe, der die Sozialdemokratie und ihre

⁵⁴ cf. Knellwolf, a. a. O., p. 47 ff., Stimmen des freien Christentums, III, Soziales, p. 133 ff., «Das Eigentum im Licht des Neuen Testaments». Auf konkrete Postulate der Sozialpolitik ist Wirth dabei kaum eingetreten.

⁵⁵ Stimmen des freien Christentums, III, Soziales, p. 143.

⁵⁶ cf. Das Christentum und die soziale Frage, Stimmen des freien Christentums, III, Soziales, p. 1 ff.

⁵⁷ a. a. O., p. 9.

⁵⁸ a. a. O., p. 20.

⁵⁹ a. a. O., p. 149 ff.

⁶⁰ a. a. O., p. 144 ff.

theoretische Grundlage gründlich studierte. Sein Buch über «Die sozialen Parteien und unsere Stellung zu denselben» (1887) ist noch heute eine instruktive Materialsammlung und Darstellung der verschiedenen sozialpolitischen Parteien, Bewegungen und Richtungen jener Zeit. Kambli zeigt sowohl am Manchestertum wie am katholischen und protestantischen «Sozialkonservatismus» gute und schlechte Seiten, wobei sein Schlußurteil aber hier wie dort deutlich negativ ausfällt. Bei der Sozialdemokratie rühmt er ohne Vorbehalt, daß sie die ökonomische Seite der sozialen Frage richtig erkannt habe. Ebenso ist ihre Forderung nach einer einheitlichen Organisation der menschlichen Arbeit durchaus berechtigt. Der Hauptvorwurf, den Kambli den Sozialdemokraten macht, ist ihre Verwerfung der Religion und besonders des Christentums. Er unternimmt es, in langen Ausführungen zu zeigen, daß die sozialdemokratische Kritik am Christentum gegenüber dem aufgeklärten freien Protestantismus ihre Berechtigung verliert. Eine weitere Gefahr der Sozialdemokratie scheint ihm zu sein, daß sie durch ihren Kollektivismus die Freiheit der Persönlichkeit bedroht. Scharf bekämpft er die Tendenzen zur Relativierung und Auflösung von Ehe und Familie, wie sie besonders ausgeprägt August Bebel vertreten hatte. Schließlich lehnt er allen revolutionären Überschwang ab und betont, daß der Sozialismus nur durch langsame Entwicklung, wozu auch die Erziehung der Massen gehöre, realisierbar sei. Auch der Bismarcksche Staatssozialismus, wo die Staatshilfe grundsätzlich alle Selbsthilfe verdrängt, scheint ihm keine gute Lösung zu bieten. Eingehender befaßt er sich mit den Christlich-sozialen, mit dem Buch Todts und der Parteigründung Stoeckers. Er anerkennt, daß dort die Berechtigung einer sozialistischen Strömung erkannt und der Zusammenhang zwischen Christentum und sozialpolitischer Aktivität zum ersten Mal betont worden sei. Doch lehnt er es ab, wenn die Christlich-sozialen mit Verwendung von einzelnen Bibelstellen ein nationalökonomisches System begründen wollen. Auch tadelt er, daß sie so vorbehaltlos die Sozialpolitik Bismarcks unterstützen. Bei der Besprechung verschiedener anderer Richtungen findet er sehr anerkennende Worte für die englischen Christlich-sozialen. Er selber bekennt sich zum «wissenschaftlichen Sozialismus», wie er ihn bei John Stuart Mill und den deutschen Gelehrten Rodbertus, F.A. Lange und A.E. Schäffle findet. Praktisch bedeutet dies

eine Sozialpolitik, die sich auf den Boden der bestehenden Gesellschaftsordnung stellt, aber durch fortgesetzte Reformen daran arbeitet, eine bessere Gerechtigkeit herbeizuführen, die allen ein glücklicheres Leben ermöglicht. Diese Entwicklung soll sich womöglich nicht durch Staatseingriffe, sondern durch genossenschaftliche Selbsthilfe vollziehen. Immer wieder betont Kambli, daß ein bestimmtes nationalökonomisches System oder sozialpolitisches Programm nicht das Monopol der «Christlichkeit» für sich beanspruchen dürfe. Das Christentum hat dagegen eine wahrhaft soziale Gesinnung zu wecken und zu fördern und nach Kräften mitzuarbeiten an der Lösung der sozialen Frage.

Aus der Reform-Partei kamen auch die wenigen, viel umstrittenen und angefochtenen Pfarrer, die sich schon in jener Zeit der Sozialdemokratie angeschlossen haben. Ihr Lebensweg ist dadurch charakterisiert, daß sie immer mehr sich von ihrem ursprünglichen kirchlichen und theologischen Ausgangspunkt loslösten und ganz in der Partei und in politischer Tätigkeit aufgingen. Das gilt in besonderem Maß von *Paul Pflüger* (1865–1947, Pfarrer in Dußang und Zürich-Außersihl, seit 1910 Stadtrat, später Regierungsrat und Nationalrat). Pflüger war als Pfarrer ein eifriger Förderer der «Gesellschaft für ethische Kultur», jener Bewegung, die eine humanitäre Ethik ohne jegliche religiöse Bindung propagierte. Von diesem Standpunkt aus widersprach er 1897 Ragaz an der Tagung der Prediger-gesellschaft in Chur, als dieser in seinem Referat eine religionslose Moral für unmöglich erklärt hatte. An der gleichen Tagung trat Pflüger nach dem Referat von Gustav Benz («Wie hat die Kirche unter den heutigen Verhältnissen das Evangelium zu verkündigen?») als Korreferent auf. Die Quintessenz des Evangeliums ist ihm die Betonung der Diesseitigkeit aller evangelischen Verheißung und Forderung, «das Himmelreich auf Erden». Er fordert deshalb die Pfarrer auf, sich in ihrer Predigt entschlossen sozialen Themen zuzuwenden. Im Kampf zwischen Recht und Unrecht dürfe es keine Neutralität geben. Pflüger hofft, daß die sozialistische Richtung innerhalb der Kirche immer mehr Boden gewinne.⁶¹ Die späteren zahlreichen Schriften Pflügers zu sozialpolitischen Fragen zeigen ihn

⁶¹ cf. Rudolf Liechtenhan, Die soziale Frage vor der schweizerischen Prediger-gesellschaft, in Festschrift für Wernle, Basel 1932, p. 419 ff.

als Vertreter des Revisionismus und machen deutlich, daß für ihn die religiöse Begründung seiner sozialistischen Aktivität ganz zurücktritt, ja überhaupt nicht mehr davon die Rede ist. Ähnliches gilt von Paul Brandt (1852–1910)⁶², Albert Reichen (1864–1929)⁶³ und Arnold Knellwolf (1865–1945)⁶⁴.

b. Die schweizerischen Evangelisch-sozialen

Bei den schweizerischen «Positiven» waren es viel mehr Einflüsse von seiten der Inneren Mission und dann der Christlich-sozialen in Deutschland, die im Sinne einer sozialen Aktivität wirkten. Stoecker hat seit 1881 zu verschiedenen Malen Vortragsreisen durch die Schweiz unternommen und hatte hier eine Schar treuer Verehrer. Manche haben sich allerdings später enttäuscht von ihm abgewandt. Unter der Ägide Stoeckers kam es in der Schweiz zu den ersten Versuchen, soziale Bestrebungen auf christlicher Grundlage organisatorisch zusammenzufassen. Nachdem eine erste christlich-soziale Vereinsgründung in Bern in den 80er-Jahren nur ganz kurzen Bestand gehabt hatte⁶⁵, ging 1893 von Pfarrer Mojon in Lausanne der Gedanke aus, in der Schweiz einen evangelisch-sozialen Kongreß und evangelische Arbeitervereine zu gründen, beides nach deutschem Vorbild. Der Schweizerische Evangelisch-kirchliche Verein – die Organisation der Positiven – beschloß denn auch auf seiner Tagung in Olten im Juni 1894 nach Referaten von Stoecker und von Mojon, christlich gesinnte Männer zu einem «christlich-sozialen Kongreß» zusammen zu rufen und «den atheistischen und materialistischen Sozialismus» durch

⁶² Pfarrer in Albligen 1875–82, Redaktor der «Berner Post» 1882–86, Pfarrer in Delsberg 1886–89, Redaktor des «St. Galler Stadtanzeiger» 1889–98, des «Volksrecht» 1898, Arbeitersekretär in Winterthur 1900–1902, Redaktor des «Grütli-ener» 1902–08, erster Präsident der schweizerischen sozial-demokratischen Partei, Nationalrat 1902–05. – cf. den Nachruf von Ragaz in NW 1910, p. 362 f.

⁶³ Pfarrer in Seuzach (Zürich) und Winterthur, Kantonsrat und Erziehungsrat.

⁶⁴ Pfarrer in Untervaz, freireligiöser Prediger in Mainz, Redaktor in Winterthur, dann wieder Pfarrer in Untervaz, Wald (Appenzell), Lugano und Erlach, Nationalrat.

⁶⁵ cf. Alfred Ziegler, Die evangelisch-soziale Bewegung der Schweiz, Diß. rer. pol., Zürich 1939, p. 31.

eine christlich-soziale Presse und Broschürenliteratur aktiv zu bekämpfen.⁶⁶ Dieser Beschluß geht ganz im Sinne Stoeckers vor. Stoecker hatte es in seinem Referat als Hauptaufgabe bezeichnet, «das große Netz durch den Ozean der gottentfremdeten Welt zu ziehen», und in der Diskussion gingen die Meinungen hauptsächlich darüber auseinander, ob die Sozialdemokraten überhaupt noch mit Aussicht auf Erfolg christlich zu bearbeiten, zu belehren und zu bekehren seien. Stoecker meinte, in der Schweiz werde das noch besser gehen als in Deutschland, aber man müsse sich zum Kampf zusammenschließen, bevor der Feind übermächtig werde.⁶⁷ Diese Kampfstellung gegenüber der Sozialdemokratie, das Vorwiegen des evangelistischen Anliegens gegenüber allen sozialpolitischen Interessen und schließlich die deutlich geäußerte Meinung, daß in dem geplanten Kongreß «Orthodoxe, Pietisten und Vermittler» sich zusammenfinden, die Reformen also ausgeschlossen sein sollten, zeigen das typisch Stoeckersche Klima, das den Verhandlungen und Beschlüssen das Gepräge gab. Zur gleichen Zeit regten sich ähnliche Bestrebungen auch bei den Vertretern der «kirchlichen Mitte», die in der «schweizerisch-kirchlichen Gesellschaft» zusammengeschlossen waren. Auch an deren Generalversammlung kommt es nach einem Referat von Pfarrer Rudolf Finsler über «Die Moral des Sozialismus und ihre Konsequenzen für die christliche Gesellschaft» zu einer lebhaften Diskussion. Die «Mitte» will nicht zurückstehen in der «Fruktifizierung der sozialen Gedanken des Christentums».⁶⁸ Finsler hatte Positives und Negatives an der «sozialistischen Moral» einander gegenübergestellt, um schließlich das Christentum als «das einzig wirksame Gegengift» gegen die schädlichen Bestandteile des Sozialismus zu bezeichnen. Auf die eigentliche soziale Problematik ging er nicht ein. Besonders die Pfarrer Jakob Probst (Horgen) und Hans Lichtenhahn (Basel) betonten die Dringlichkeit der sozialen Frage, wobei sie vor allem die jüngeren Kollegen auf ihrer Seite hatten. Man beschloß,

⁶⁶ Kirchenblatt 1894, Nr. 24, Bericht von K. Stockmeyer, cf. Ziegler, a. a. O., p. 31, Kambli, Die Stellung des freisinnigen Protestantismus zum Sozialismus und zu der christlich-sozialen oder evangelisch-sozialen Partei, Bern, 1895, p. 12 ff.

⁶⁷ cf. Kirchenblatt 1894, Nr. 24.

⁶⁸ Kirchenblatt 1894, Nr. 28, Bericht von E. Güder, das Referat von Finsler abgedruckt in Kirchenblatt 1894, Nr. 28 ff.

zunächst abzuwarten, ob und wie der geplante evangelisch-soziale Kongreß zu Stande komme, sprach aber den Wunsch aus, auch die Reformer daran zu beteiligen.

Am 16. Oktober 1894 kam es denn auch in Olten zur Gründung einer «Schweizerischen christlich-sozialen Vereinigung». Diese Organisation setzte sich zum Ziel, alle zusammenzufassen, «die an der Lösung der sozialen Aufgaben arbeiten wollen auf dem Boden des biblischen Evangeliums, wie es durch Jesus Christus und seine Apostel bezeugt ist». Es sollten Einzelmitglieder und Vereine beitreten können, wobei besonders die Gründung von christlichen Arbeitervereinen und gewerblichen Genossenschaften postuliert wurde. Das Präsidium übernahm Pfarrer Hans Lichtenhahn in Basel (1847–1904, Pfarrer zu St. Theodor 1884–1904)⁶⁹. Diese Gründung blieb aber ein totgeborenes Kind. Eine dauerhafte und lebenskräftige Organisation der christlich-sozialen Bestrebungen auf gesamtschweizerischem Boden, ähnlich dem Evangelisch-sozialen Kongreß in Deutschland oder den dortigen Parteigründungen, ist nie zustande gekommen.⁷⁰ Dagegen entstanden auf lokalem Boden einzelne evangelisch-soziale Vereine und damit verbunden evangelische Arbeitervereine nach deutschem Muster. Schon 1893 wurde in Basel, ebenfalls auf Anregung von Pfarrer Lichtenhahn, beschlossen, einen evangelisch-sozialen Verein, ein christliches Arbeitersekretariat und einen evangelischen Arbeiterverein zu gründen. Es waren politisch und kirchlich konservative Kreise, die dieser Neugründung zu Gevatter standen. Ihr Ziel war, unter den Arbeitern der sozialdemokratischen Agitation entgegenzuwirken, den Sozialdemokraten in der Organisation der Arbeiter wenn möglich zuvorzukommen und dabei das Gute, das im Sozialismus enthalten sei, aufzunehmen.⁷¹

Für den Posten eines evangelischen Arbeitersekretärs in Basel wurde durch diesen Kreis Pfarrer *Gustav Benz* (1866–1937), damals Pfarrer in

⁶⁹ Kirchenblatt 1894, Nr. 42, cf. Ziegler, a. a. O., p. 32 f., Kambli, a. a. O., p. 16 f.

⁷⁰ Der schweizerische Evangelisch-soziale Kongreß, der nach dem ersten Weltkrieg unter ganz anderen Verhältnissen gegründet wurde, gehört hier nicht in unseren Zusammenhang. (cf. Ziegler, a. a. O., p. 128 ff.).

⁷¹ Kirchenblatt 1894, Nr. 35, Bericht unter «Kirchliche Chronik» von H. Lichtenhahn, cf. Ziegler, a. a. O., p. 33 f., Kambli, a. a. O., p. 17 ff.

Wagenhausen, gewonnen. Mit ihm gewann die evangelisch-soziale Sache in Basel eine hervorragende Kraft. Die konservative Tendenz der Basler Vereinsgründung zeigte sich darin, daß der neugewählte Arbeitersekretär auf eine Instruktionsreise nach Deutschland geschickt wurde, und zwar nicht zu den unter Naumanns Einfluß stehenden süddeutschen Arbeitervereinen, sondern ins Rheinland, wo die konservative Richtung Lic. Webers die evangelischen Arbeitervereine beherrschte. Im Dezember 1894 kam es dann zur Gründung des Evangelisch-sozialen Vereins und des Evangelischen Arbeitervereins in Basel. Das Nebeneinander von «Herrenverein» und «Arbeiterverein», das Kambli als Weiterführung patriarchalischer Bevormundung angegriffen hatte, hat Benz vor allem mit Gründen der praktischen Zweckmäßigkeit verteidigt.⁷²

Eine ähnliche Vereinsgründung erfolgte ebenfalls 1894 in Horgen durch Pfarrer *Jakob Probst* (1848–1910)⁷³, der neben Benz der hervorragendste Pionier des evangelisch-sozialen Gedankens in der Schweiz war. Er kam theologisch-kirchlich aus den Kreisen der «Mitte». Bei ihm ist die Wendung von Stoecker zu Naumann ganz deutlich. Sein 1894 gehaltener Vortrag über «Die soziale Arbeit des Pfarrers»⁷⁴ zeigt eine viel größere Aufgeschlossenheit auch für die vom Evangelium her zu bejahenden Postulate der Sozialdemokratie. Er kritisiert auch das kapitalistische System und ruft zu intensivem Studium der Sozialwissenschaft durch die Pfarrer auf. Diesem Zweck diene die von ihm gegründete «Christlich-soziologische Konferenz des Kantons Zürich», wo sich Pfarrer zu wissenschaftlichem Studium der sozialen Frage zusammenfanden.⁷⁵ Bald darauf kam es auch in Bern zur Gründung einer parallelen Vereinigung, der «Christlich-sozialen Gesellschaft des Kantons Bern»⁷⁶. Naumann hat in

⁷² cf. Kambli, a. a. O., p. 19 ff., dazu Besprechung von E. Güder in Kirchenblatt 1895, Nr. 32, «Unsere verschiedenen kirchlichen Richtungen im Verhältnis zur Sozialpolitik». – Antwort von Benz an Kambli in Kirchenblatt 1895, Nr. 34, «Zur Ergänzung».

⁷³ Pfarrer in Rümlingen, Sissach, 1885–1902 in Horgen, 1902–1910 in Basel zu St. Peter, – cf. den Nachruf von R. Liechtenhan in NW 1910, p. 231 f.

⁷⁴ Erschienen im Berner Volksschriften-Verlag.

⁷⁵ cf. Kirchenblatt 1895, Nr. 3, 10, 13, 22, – Ziegler, a. a. O., p. 34, Kambli, a. a. O., p. 22.

⁷⁶ cf. Kirchenblatt 1895, Nr. 34, Ziegler, a. a. O., p. 34.

diesen Jahren öfters in der Schweiz Vorträge gehalten und ein großes Echo gefunden.⁷⁷ Die neugegründeten evangelisch-sozialen Vereine haben aber in der Schweiz nirgends größere Bedeutung erlangt.⁷⁸ Sie waren auch stark von den leitenden Persönlichkeiten abhängig. Im Kanton Zürich gingen nach dem Wegzug Probsts nach Basel sowohl der Gemeindeverband Horgen als die soziologische Gesellschaft ein. In Bern war es Pfarrer Otto Lauterburg^{78*}, der auch das Verbandsorgan «Der freie Schweizer Arbeiter» rührig und initiativ redigierte, der das Trüpplein der Evangelisch-sozialen und des Evangelischen Arbeitervereins zusammenhielt, bis sie nach seinem Wegzug aus Bern 1915 erloschen. So war es denn auch der Basler Verein, der dank der Persönlichkeit von Gustav Benz (der allerdings seit 1897 auch nicht mehr Arbeitersekretär im Hauptamt, sondern Gemeindepfarrer zu St. Matthäus war) durch alle Krisen hindurch seinen Bestand wahren konnte. Doch hat gerade der Basler Verein sich von aller politischen Aktivität zurückgehalten.⁷⁹ Man sah je länger desto mehr die Aufgabe des Arbeitervereins nicht in der Vertretung sozialer Postulate, sondern in der religiösen Förderung und geselligen Betreuung seiner Mitglieder. Die sozialpolitischen Forderungen, die 1900 von den evangelischen Arbeitervereinen zum Programm erhoben worden waren, sind ja, da sie in gleicher oder ähnlicher Form von den Gewerkschaften und der Sozialdemokratie mit viel größerer Wucht auch vertreten wurden, bis 1920 in Erfüllung gegangen.⁸⁰ Zahlenmäßig haben die evangelischen Ar-

⁷⁷ cf. den Bericht im Kirchenblatt 1895, Nr. 38, «Naumann in Zürich».

⁷⁸ Die Widerstände von Seiten der traditionellen Kirchlichkeit gegenüber den christlich-sozialen Vereinsgründungen zeigen sich etwa in der Schrift Prof. Carl Hiltys: «Einige Gedanken über die Gründung christlich-sozialer Vereine» (Bern 1896). Er weist der Kirche die Pflege der Gesinnung und der Innerlichkeit zu und warnt davor, sich in äußeren Organisationen und Reformen zu verlieren. (cf. das ähnliche Votum von Prof. E. Bloesch im Kirchenblatt 1894, Nr. 42). Naumann hatte es nicht schwer, in seiner Entgegnung, die den gleichen Titel trägt wie Hiltys Schrift, dessen Argumente zu widerlegen.

^{78*} 1873–1954, später Pfarrer in Siders und am Inselspital in Bern.

⁷⁹ Lauterburgs «Freier Schweizer Arbeiter» wurde bei den Basler Evangelisch-sozialen als allzu «rot» oft sehr wenig geschätzt, cf. Ziegler, a. a. O., p. 49.

⁸⁰ Ziegler (a. a. O., p. 51) sieht den einzigen nachweisbaren Erfolg der evangelischen Arbeiterbewegung in der Reduktion der Samstagnachmittags-Arbeit, für die sich

beitervereine sogar in Basel immer nur einen verschwindend kleinen Prozentsatz der Arbeiterschaft erfaßt.⁸¹ Die Gründung evangelischer Gewerkschaften geht nicht auf die evangelisch-sozialen Arbeitervereine, die nie gewerkschaftlichen Charakter hatten, zurück, sondern erfolgte erst 1919, indem sich die 1906 von ausgesprochen freikirchlichen Kreisen gegründete Schweizerische Evangelisch-soziale Unterstützungskasse in eine gewerkschaftliche Organisation umwandelte, den «Schweizerischen Verband evangelischer Arbeiter und Angestellter».

Wenn wir zum Schluß dieses Überblicks die Ziele und Programme der schweizerischen Evangelisch-sozialen vergleichen etwa mit dem, was C. W. Kambli vertreten hat, so ist festzustellen, daß sich in ihren Postulaten hier Positive und Reformer sehr nahe kommen. Daß sie sich trotzdem auf dem sozialpolitischen Boden nicht zusammenfanden, ist nur auf die Verhärtung der kirchlichen Richtungspositionen, aber nicht auf sachliche Differenzen in der sozialpolitischen Praxis zurückzuführen. Sowohl Kambli wie Benz sahen zum Beispiel die Aufgabe des Christentums angesichts der sozialen Frage darin, daß es Impulse zum sozialen Handeln gebe. Beide wollen eine «wahrhaft soziale Gesinnung» pflegen und die soziale Verantwortung wecken. Beide treten aus christlichen Motiven für Postulate wie Arbeiterschutz und Sozialversicherung ein. Beide lehnen die Sozialdemokratie ab, hauptsächlich wegen ihrer atheistischen Ideologie, aber auch wegen ihrer kollektivistischen Tendenz. Beide stehen bewußt auf nationalem Boden. Beide sind nicht sozial-revolutionär, sondern ausgesprochen sozial-reformerisch eingestellt, indem es ihnen darum geht, die bestehende Ordnung aus christlichem Geist zu verbessern und zu erneuern und so dem Volksganzen zu dienen.⁸²

der Verband der evangelischen Arbeitervereine in einer Eingabe an den Bundesrat speziell eingesetzt hatte, und die von einem Mitglied des Evangelisch-sozialen Vereins in Basel, Nationalrat Carl Koechlin, im Parlament erfolgreich vertreten wurde. cf. Benz, «Der freie Samstag Nachmittag», Basel 1901.

⁸¹ cf. Ziegler, a. a. O., p. 45.

⁸² cf. Kambli, a. a. O., Benz, Das gute Recht der evangelisch-sozialen Sache, Kirchenblatt 1895, Nr. 47.

5. Christoph Blumhardts Bekenntnis zur Sozialdemokratie

Die Wege Naumanns und Blumhardts sind in der völligen Verschiedenheit ihres Verlaufs von zeichenhafter Bedeutung. Eben zu der Zeit, wo bei Naumann Resignation und Enttäuschung über das Mißlingen seiner christlich-sozialen Pläne und Hoffnungen immer stärker wurde und er schließlich um der Wahrheit und Ehrlichkeit willen glaubte, jede Begründung eines politischen Programms auf das Evangelium ablehnen zu müssen, eben in dieser selben Zeit ist Blumhardt aus der Abgeschiedenheit seines Boll plötzlich ins Rampenlicht der Politik getreten, indem er sich 1899 öffentlich zur Sozialdemokratie bekannte und sich 1900 als Abgeordneter der sozialdemokratischen Partei in den württembergischen Landtag wählen ließ.

Warum hat Blumhardt diesen Schritt getan, den so viele seiner Getreuen nicht verstehen konnten? Die tiefe Sehnsucht nach sichtbaren Zeichen des kommenden Gottesreiches und nach Erweisen der Gegenwart und Macht des lebendigen Christus hatte Blumhardt schon durch die Verkündigung und das besondere Erleben seines Vaters mitbekommen. Gerade aus dieser Sehnsucht und diesem Glauben, der sich nährte von der Größe der biblischen Verheißung, ist es bei ihm zu der scharfen Kritik an aller überlieferten Frömmigkeit und Kirchlichkeit gekommen, wie sie sein Reden und Wirken besonders in den neunziger Jahren charakterisiert. So ist er zum Bußprediger geworden. So bekam seine Verkündigung des Evangeliums aber auch die große Weite und Weltoffenheit, die alle pietistischen Schablonen sprengte und auf so viele Menschen, die nach Boll kamen, im tiefsten Sinn befreiend wirkte. Daß das Reich Gottes in der Welt sich realisieren und die Welt umgestalten und neuschaffen wolle, das ist ihm in diesen Jahren als Leitgedanke der biblischen Botschaft neu aufgegangen. Und das bedeutete für ihn zugleich und vor allem, daß die in Christus erschienene Liebe Gottes wirklich aller Welt und allen Menschen gelte. So führte ihn sein Weg in die soziale Bewegung hinein. Er hat nun die soziale Frage als eine Gottesfrage und die soziale Bewegung als eine von Gott herkommende und letztlich zu Gott hin führende Bewegung verstanden. Diese Erkenntnis erwuchs ihm aus seinem festen Glauben an die alles umfassende Gottesliebe und an das vorwärtsdrängende Gottesreich. «Das Reich Gottes nimmt heute kolossale

Dimensionen an, aus der Stubenecke sind wir heraus, aus den Separationen geht es heraus – heute wird es weltgroß. Das Reich Gottes kommt auf die Gasse. Dort wo die Ärmsten sind, die Verstoßensten, die Elendesten, dort kommt das Reich Gottes hin. Es dehnt sich aus in die Himmel und in die Hölle und zu allen Völkern.»⁸³ So hatte Blumhardts Wendung zur sozialen Bewegung einen von Grund auf anderen Charakter als bei den bis jetzt besprochenen Vertretern christlich-sozialer Gedanken. Für Blumhardt ging es nicht um den Kampf gegen die gottlose Sozialdemokratie wie bei Stoecker, nicht um schwungvolle Ideen einer neuen christlichen Partei wie beim jungen Naumann, auch nicht um christlich begründete Sozialreform und Arbeiterbildung wie seinerzeit bei den Engländern und dann etwa bei Kambli. Für Blumhardt ging es vielmehr um eine Demonstration seines Glaubens an den lebendigen Gott und das Kommen seines Reiches im Umbruch der Gegenwart. Deshalb ist er nicht etwa zu einer der christlich-sozialen Gruppen und Richtungen gegangen. Deshalb hat er auch nicht ein eigenes neues Programm eines christlichen Sozialismus aufgestellt. Blumhardt ging nun wirklich dorthin, wo das Proletariat, wo die große Masse der Arbeiterschaft stand. Er ging zu denen, die zielbewußt und entschlossen für eine neue Welt und eine bessere Gerechtigkeit kämpften. Er ging zu den Sozialdemokraten. Dabei hat er sich kaum groß um ihre marxistische Ideologie gekümmert. Es ging ihm auch nicht um das nationalökonomische System und das sozialpolitische Programm der Sozialdemokratie. Es ging ihm bei seinem Schritt um ein Bekenntnis. Gerade der Zukunftsglaube der Sozialdemokraten, das, was so vielen utopisch erschien, war ihm ein «Christuszeichen».⁸⁴ Es ist der «vorwärts-

⁸³ zit. bei Predigten, Andachten und Schriften, ed. Lejeune, III, p. 456.

⁸⁴ «Was in mir lebt von Christus, was ich zeitlebens von einem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit auf Erden glaube und erstrebe, drückt sich auch in dieser meiner Verbindung mit der großen, um ihr Leben ringenden Arbeiterklasse aus. In dem Streben, welches die Sozialdemokratie vertritt und welches überall Tausende von Herzen entzündet, sehe ich ein Christuszeichen, denn auch Christus will eine Menschheit, in welcher Gerechtigkeit und Wahrheit, Liebe und Leben alles durchdringt, – im Geiste Christi verbinde ich mich mit diesem Streben. Fürchtet euch nicht! Glaubet vielmehr, daß die heutige Zeit mehr als eine andere uns dem Reich Gottes näher zu bringen Beruf hat!» (a. a. O. III, p. 462 f.).

treibende Geist, der auf eine neue Gesellschaftsordnung hinzielt», es ist der Glaube der Sozialdemokraten an «ein höchstes Ziel der Menschheit», was ihn in die Reihen der großen Arbeiterbewegung hineinführt.⁸⁵ Dort sind ja die Entrechteten und Verachteten, denen er in der Nachfolge Christi wirklich Bruder und Genosse sein will.⁸⁶ Blumhardt hat dabei zunächst nicht an einen Eintritt in die Partei gedacht, als er 1899 in öffentlichen Versammlungen, zuerst im Kampf gegen die sogenannte «Zucht-hausvorlage», sich offen und klar für die Rechte der Arbeiter einsetzte und zu den Zielen der Sozialdemokratie bekannte.⁸⁷ Als seine Worte in Presse und Öffentlichkeit als Bekenntnis zur sozialdemokratischen Partei verstanden und gebrandmarkt wurden, hat er darin einen Wink gesehen, daß es ihm aufgetragen sei, auch diesen Schritt – den offiziellen Eintritt in die Partei – zu tun. Ein Jahr später ist er als deren Vertreter in den württembergischen Landtag gewählt worden. Seine Persönlichkeit und sein mannhaftes Wort wurden in der Partei und im Parlament hoch geachtet. Dagegen hat ihm sein Schritt, der für die damalige Zeit und gerade für die pietistisch-kirchlichen Kreise, mit denen er doch bis dahin stark verbunden gewesen war, etwas Unerhörtes war, die Ächtung von seiten der Kirchenleitung eingetragen. Das königliche Konsistorium in Stuttgart forderte ihn auf, auf Titel und Rechte eines Pfarrers zu verzichten. Blumhardt hat sich dem ohne weiteres unterzogen. Ihm ging es nicht darum, Streit und Separation zu provozieren. Aber es hat ihn doch traurig gestimmt, daß sein Schritt in der Kirche weithin nur auf Ablehnung und Verständnislosigkeit stieß. Blumhardt hat bekanntlich nach Ablauf der Legislaturperiode 1906 eine neue Kandidatur für den Landtag abgelehnt und hat sich von da an aus dem politischen und öffentlichen Leben zurückgezogen. Es begann für ihn die Zeit der Stille. Allerlei Enttäuschungen in der politischen Arbeit mögen dabei mitgespielt haben. Blumhardt hat aber nie seinen Schritt von 1899 widerrufen. Er hat wohl später vom Sozialismus und von den großen Hoffnungen der Zeit, auch vom Entwicklungsgedanken nüchterner, abgeklärter geredet. Sein Glaube

⁸⁵ cf. Antwortschreiben von Blumhardt an seine Freunde, a. a. O., III, p. 443 ff.

⁸⁶ a. a. O. III, p. 449.

⁸⁷ cf. a. a. O. III, p. 458 ff.

an Gottes kommendes Reich ruhte jetzt ganz allein auf der biblischen Verheißung. Er war vorsichtiger im Deuten der Zeichen der Zeit. Das Zentrum seines Sehns und Hoffens ist dabei aber immer dasselbe geblieben. Und aus diesem Zentrum, aus dem Glauben an Christi Liebe und das Reich des lebendigen Gottes, hatte er 1899 jenen demonstrativen, bekenntnishaften Schritt tun müssen.

Es ist interessant, die Motive zu vergleichen, die ungefähr zur gleichen Zeit die beiden Theologen Paul Göhre und Christoph Blumhardt in die sozialdemokratische Partei geführt haben. Göhre (1864–1928) hatte als junger Mann, um der Arbeiterschaft äußerlich und innerlich nahe zu kommen, selber drei Monate in der Fabrik gearbeitet und seine Erlebnisse später niedergeschrieben. Dann war er Generalsekretär des Evangelisch-sozialen Kongresses und ein Freund und Mitarbeiter Naumanns. Göhres stärkere Linksorientierung führte zum Bruch mit Naumann und zu seinem Eintritt in die sozialdemokratische Partei, die ihn bald in den Reichstag brachte.⁸⁸ Göhre und Blumhardt haben das eine gemeinsam: beide tun den Schritt in die Sozialdemokratie, weil sie um Christi willen an die Seite der Armen, der Proletarier treten wollen. Dorthin gehören sie, weil Jesus der Helfer der Armen ist. Dabei sagt nun aber Göhre ausdrücklich Ja auch zum historischen Materialismus, zur marxistischen Doktrin, zum Sozialismus als Wissenschaft, zur Politik als Lebensaufgabe, der er sich ganz widmen will. Blumhardt dagegen sieht die Sozialdemokratie als ein Zeichen der vorwärtsschreitenden Gottesgeschichte. Weil Gottes Reich kommt, muß es anders werden auf der Welt. Gott will Gerechtigkeit und Freiheit und Frieden für alle. Für diese großen Ziele kämpft auch die Sozialdemokratie. Darum sieht Blumhardt dort seinen Platz. So konnte er sagen: «Ich verbinde mich mit der Sehnsucht nach einer neuen Zeit – nicht mit der Partei, der Wille Jesu allein gilt, daß die Welt umgestürzt werde.»⁸⁹ Blumhardt ist als Politiker, verglichen mit Göhre oder auch mit Naumann, immer irgendwie «Dilettant» geblieben. Er ist nie in der Politik aufgegangen. Er hat sich auch schon bald wieder daraus zurückgezogen. Es war prophetisches Handeln, fernab von aller

⁸⁸ cf. Paul Göhre, *Wie ein Pfarrer Sozialdemokrat wurde*, Dresden, 1909.

⁸⁹ *Predigten und Andachten*, ed. Lejeune, p. 460.

politischen Taktik, als er – «aus Religion» (wie er immer wieder betonte) – Sozialdemokrat wurde.

Blumhardt hat seinen Schritt in die Sozialdemokratie bewußt als Einzelner getan. Er hat seine Freunde nicht zur Nachahmung seines Beispiels aufgefordert. Nur ganz wenige unter den vielen «Bollern» in Deutschland und in der Schweiz sind auch Sozialdemokraten geworden. Wir nennen hier besonders Howard Eugster (1861–1932)⁹⁰. Von Blumhardts Verkündigung zutiefst ergriffen, hat er die gewerkschaftliche Organisation seiner Appenzeller Weber in die Hand genommen und hat als der «Weberpfarrer» in der schweizerischen Arbeiterbewegung und im eidgenössischen Parlament hohes Ansehen genossen.

6. Hermann Kutter

Von 1902 an erschienen in rascher Folge die Bücher Hermann Kutters, die in der geistigen und kirchlichen Situation jener Jahre wie Fanfarenstöße wirkten.⁹¹ Am meisten Aufsehen und Anstoß erregte dabei Kutters Schau und Deutung der Sozialdemokratie und ihrer gottgewollten Sendung. Das ist vor allem in «Sie müssen» das Generalthema. So hat denn auch dieses Buch Kutters weitaus am mächtigsten gewirkt.

Aber schon in «Das Unmittelbare» wird die Sozialdemokratie in ganz neuer Art gesehen. Kutter entwickelt hier in seiner schwungvollen Sprache die Grundlagen seines philosophischen und theologischen Denkens. «Die Geschichte der Menschheit ist die Rückkehr zum unmittelbaren Leben.»⁹² Dieses «wahrhaftige Leben» existiert, was sich daraus ergibt, daß wir Menschen gar nicht sein können, ohne es zu wollen und herbei zu sehnen. Der große Feind des unmittelbaren, wahren Lebens aber ist der Intellekt, die Abstraktion, das begriffliche Denken. Der Sinn des menschlichen

⁹⁰ Pfarrer in Hundwil 1887–1908, Kantonsrat 1900, Präsident des Appenzeller Weberverbandes 1900–1908, Präsident des schweizerischen Textilarbeiterverbandes 1903–1913, 1908 Nationalrat, 1913 Regierungsrat.

⁹¹ 1902 «Das Unmittelbare», 1903 «Sie müssen», 1905 «Gerechtigkeit», 1907 «Wir Pfarrer», 1908 «Die Revolution des Christentums».

⁹² Das Unmittelbare, 3. Aufl., Basel 1921, p. 348.

Dascins liegt im «Leben», nicht im «Erkennen». Immer wieder bezeichnet Kutter das eigentliche Leben als «Spiel», das unreflektiert seinen Zweck in sich selber trägt. So allein, im «spielenden» Leben, in der unmittelbaren Liebe und Hingabe kommen wir der Ewigkeit wieder entgegen, aus der wir gefallen sind. Denn eben Intellektualismus und Reflexion bezeichnen den «Fall» aus der Unmittelbarkeit heraus. Die eigentlichen polaren Grundkräfte sind Leben und Tod. Gut und Böse sind schon daraus hergeleitete Reflexionsbegriffe. Das wahre Leben gestaltet sich im Wollen und nicht im Denken. Der Wille allein schlägt die Brücke vom Begriff zum Leben, vom Allgemeinen des Gedankens zum Allgemeinen des Unmittelbaren. Er strebt zum Unmittelbaren zurück und ist selbst ein Element der Unmittelbarkeit. Er ist seinem Wesen nach Bewegung, während der abstrahierende Intellekt statisch bleibt. Indem der Wille sich vom Bösen als der verkehrten Unmittelbarkeit löst, kommt er zu sich selber, das heißt zur wahren Unmittelbarkeit. Das zeigt sich im Gewissen, im Recht, in der Moral. Es ist deutlich und Kutter bezeugt es selber immer wieder, wie er hier an Kant, Fichte und Schelling anknüpft. In Kants «Autonomie des Sittengesetzes» sieht er den abschließenden Ausdruck jener Selbsterfaßung des Willens. Damit beginnt die «Aera der Persönlichkeit». Der Mensch hat sich wieder gefunden. Von da her deutet Kutter nun das Phänomen der Sozialdemokratie. Fichte nennt er ihren eigentlichen Inaugurator. Im Kampf für die wahre Würde des Menschen sieht Kutter das tiefste Anliegen von Marx und Engels. Eindrücklich zeigt er, wie berechtigt ihre Anklagen sind. Ebenso zeigt er, wie es bei allen Plänen und Programmen der Sozialdemokratie zuletzt um die Schaffung einer neuen Welt und einer neuen Gemeinschaft geht, in der der Mensch zu seinem Recht und seiner Erfüllung kommen soll. So sind es gerade die «radikalsten und kühnsten Postulate» der Sozialdemokratie, um derentwillen er sich zu ihr bekennt. Gerade dieser hohe Schwung, dieser Glaube an die letzten, großen Ziele scheint ihm darum im Revisionismus Eduard Bernsteins verloren gegangen zu sein, so sehr Bernstein oder etwa Henry George hinsichtlich der praktischen Ausführbarkeit ihrer Reformvorschläge Marx gegenüber im Recht sind. Der Marxismus ist die Revolution des Menschen gegen die Tyrannei der Sachen. Hier lebt ein fester, unbändiger Glaube an eine neue Welt, an die Zukunft.

«Die Besitzfrage soll gelöst werden, damit die Menschheit zu sich selbst komme, aus langem schwerem Traume endlich erwache, die Illusionen und Täuschungen alle von sich werfe und das Leben, ihr eigenes köstliches Wesen, wieder begrüße.»⁹³ Diese Rückkehr zur Unmittelbarkeit der Welt und des Lebens ist auch Sinn und Ziel des Christentums. «Das unmittelbare Leben ist der lebendige Gott, geoffenbart in Jesu Christo.»⁹⁴ In der neuzeitlichen Emanzipation von aller Autorität sieht Kutter «den Fortschritt nach dem lebendigen Gott». Wo der Mensch sich selbst ganz erfaßt, vermag er auch den lebendigen Gott zu ergreifen. Alles vollendet sich in dieser letzten Unmittelbarkeit zwischen den beiden Polen des Daseins: der Persönlichkeit Gottes und der Persönlichkeit des Menschen.⁹⁵

In unserem Zusammenhang ist vor allem zu beachten, wie ganz anders hier in Kutters erstem großen Buch alles klingt, als was bisher hier und dort von christlicher Warte zur sozialen Frage gesagt worden war. Mit souveräner Gebärde geht Kutter über alles hinweg, was etwa im kirchlich-christlichen Raum an sozialen Reformvorschlägen, an Antithesen gegenüber der Sozialdemokratie besprochen worden war. Für ihn gehört ohne weiteres die Zukunft den Sozialdemokraten. Und gerade in der materialistischen Sozialdemokratie sieht er die besten Kräfte des deutschen Idealismus lebendig. Indem er in der Befreiung des Menschen vom Joch unmenschlicher Ordnungen, im Kampf für eine neue Welt des zu sich selbst gekommenen Menschen das eigentliche Ziel der Sozialdemokratie erkennt, ist für ihn auch die Brücke geschlagen zu seiner Auffassung und Deutung des Christentums. Kutter war sicher einer der ersten, der auf evangelischem Boden nicht nur Marx und den Marxismus intensiv studiert, sondern auch seine Bedeutung voll erkannt und bejaht hat.

Das kommt dann noch viel deutlicher und revolutionärer zum Ausdruck in «Sie müssen». Hier geht es von Anfang bis zum Ende um die in der Art einer prophetischen Vision vorgetragene These, daß die Sozialdemokraten heute nichts Geringeres sind als die Werkzeuge des lebendigen Gottes und die Träger und Künder der göttlichen Wahrheit in unserer

⁹³ Das Unmittelbare, 3. Aufl., p. 275.

⁹⁴ a. a. O., p. 351

⁹⁵ a. a. O., p. 351 f.

Zeit. Es ist ein unerbittliches Gericht über die Kirche, das sich da bei Kutter vollzieht, indem er Punkt für Punkt nachweist, wie die selbstgerechten Anklagen der Christenheit gegen die Sozialdemokraten in Wirklichkeit auf die Kirche selber zurückfallen. «Die Sozialdemokratie leugnet das Dasein Gottes» – tatsächlich aber sind es die nach ihrer eigenen Theorie wohl atheistischen Sozialdemokraten, die heute wie die biblischen Propheten den Kampf des lebendigen Gottes gegen den Mammon führen, während die Kirche nur noch an einen toten Gott glaubt und sich deshalb mit der bestehenden Welt abfindet. «Die Sozialdemokraten untergraben und zerstören die christliche Wahrheit» – tatsächlich aber hat die Kirche die Botschaft Jesu zu einer harmlosen «Innerlichkeit» verfälscht, während die Sozialdemokraten für ein neues Leben und eine neue Welt kämpfen, wie Jesus gekommen ist, um alles neu zu machen. «Die Sozialdemokratie ist eine revolutionäre Partei» – aber tatsächlich verkündet auch das Neue Testament auf jeder Seite die große Revolution der Welt und es ist die Kirche in ihrer konservativen Ängstlichkeit, die von Gott abgefallen ist.⁹⁶ «Die Sozialdemokratie anerkennt die Sünde nicht» – in Wirklichkeit ist es die Kirche, die den lebendigen Gott, der die Sünde bekämpft und überwindet, verrät, indem sie es zu einem Glaubenssatz macht, daß man die Sünde «anerkennen» und «ernst nehmen» müsse, es sind die Sozialdemokraten, die mit aller Energie gegen das Böse ankämpfen. «Die Sozialdemokratie glaubt nur an die Materie» – in Wirklichkeit hat das Christentum, in scheinbarer Geistigkeit die Materie verachtend, sich nur umso tiefer in die Abhängigkeit von der Welt und in praktischen Materialismus verstrickt. «Die Sozialdemokratie verneint die absolute Bedeutung von Recht und Moral» – in Wirklichkeit setzt sie gegen landläufiges Recht, das so oft Unrecht ist, das wahre, ewige Menschenrecht und gegen die bürgerliche Scheinmoral eine neue, gesunde Sittlichkeit. «Die Sozialdemokratie kennt und anerkennt kein Vaterland» – aber gerade ihre internationale Einstellung zeugt von der großen, christlichen Hoffnung auf den wahren Völkerfrieden.

⁹⁶ «Die Sozialdemokraten sind revolutionär, weil Gott es ist. Sie müssen vorwärts, weil Gottes Reich vorwärts muß. Sie sind Männer des Umsturzes, weil Gott der große Umstürzler ist.» (Sie müssen, p. 93).

Mit leidenschaftlichem Pathos trägt Kutter seine Thesen vor. Wie ein schäumender und sich überstürzender Bergbach kommen seine Gedanken, Fragen und Anklagen daher. Es ist die Zeit, die im «Jugendstil» nicht nur in Architektur und Kunstgewerbe, sondern auch im literarischen Schaffen ihren Ausdruck gefunden hat. Auch Kutters Buch trägt des Gepräges dieser Zeit. Damit ist aber über das inhaltliche Gewicht, über Gehalt und bleibende Wirkung von Kutters Buch noch gar nichts gesagt. Kutter hat mit seiner radikalen Kühnheit die Auseinandersetzung des protestantischen Christentums mit der sozialen Frage und der Arbeiterbewegung in ganz neue Bahnen gelenkt. Indem er über alle christlich-sozialen Antithesen zur Sozialdemokratie, in scharfer Polemik gegen Stoecker und Naumann, rücksichtslos hinwegschritt, indem er die «gottlosen» Sozialdemokraten ostentativ zur Vorhut und Kampftruppe des lebendigen Gottes proklamierte, waren damit plötzlich alle Fronten verkehrt. Nun ging es nicht mehr darum, wie die Kirche auf die oder jene Art die Sozialdemokratie entweder zu bekämpfen oder zu bekehren habe. Nun wurde von Kutter der Kirche der Kampf angesagt. Nun wurde die Kirche vehement zur Buße aufgerufen. Kutter ließ sich nicht mehr totschweigen. Man hat ihn wohl lebhaft kritisiert, ihm manche Einseitigkeit und manches Fehlurteil nachgewiesen, hat ihn wohl auch der Schwärmerei bezichtigt, aber auch seine Kritiker kamen nicht los von der tiefen Wirkung seiner harten Worte. «Sie müssen» hat der religiös-sozialen Bewegung den Weg gebahnt und die Richtung gewiesen.

Wenn wir Kutters Haltung mit derjenigen Blumhardts vergleichen, so zeigt sich deutlich, wie stark beide zusammenhängen, wie Kutter wohl auch den entscheidenden Anstoß zu den in «Sie müssen» vertretenen Gedanken von Blumhardt erhalten hat. Aber nun sind da auch wesentliche Unterschiede. Blumhardt ist auf der einen Seite in der praktischen Solidarität mit der sozialdemokratischen Arbeiterschaft viel weitergegangen als Kutter: er ist in die Partei eingetreten, ist in die Tagespolitik und ins Parlament hineingegangen. Auf der andern Seite hat er aber auch seiner Kirche, trotzdem sie ihn desavouierte und ihm den Pfarrertitel entzog, die gleiche Haltung der Solidarität nicht entzogen: er hat nicht zum Kampf gegen die Kirche aufgerufen, er hat sie nicht angegriffen, trotzdem er dazu wahrlich Grund gehabt hätte. Anders Kutter: er ist hier wie dort,

für die Sozialdemokratie und gegen die Kirche, als einsamer Streiter seinen Weg gegangen. Er ist nicht in die Partei gegangen, deren göttlichen Auftrag er doch so absolut verkündet hatte. Er wollte mit der Tagespolitik nichts zu tun haben. Und auch in der Kirche, in der er ja weiterhin seinen Dienst tat, ist er in einsamer Größe der «Protestant» gegen alles Kirchentum und alle Kirchlichkeit geblieben. Er hat keine Bewegung ins Leben rufen wollen, die nun die Kirche auf Grund seiner Kritiken und Postulate hätte reformieren und organisieren sollen. Daß er jeglicher Systematisierung seiner Gedanken ablehnend gegenüberstand, war wohl ein wesentlicher Grund für den späteren Bruch mit Ragaz. Kutter selber war immer schon wieder einen Schritt weiter, wenn seine Leser sich kaum von seinem letzten Appell und Alarmruf gefaßt hatten. So folgten sich seine Bücher. So stieß er immer wieder in neue Bereiche vor. Wir haben davon hier nicht zu handeln. Aber die Wirkung seiner mächtigen Persönlichkeit, der gewaltige Ernst, mit dem er – in seiner dichterisch beschwingten und mitreißenden Sprache – auf Gott den Lebendigen, auf Gott allein hingewiesen hat, war und blieb eine der wesentlichsten, gestaltenden Kräfte im schweizerischen Protestantismus des 20. Jahrhunderts. Und wenn auch Kutters Stellung zum Sozialismus sich später stark veränderte, so ist doch sein «Sie müssen» eines der wichtigsten Dokumente in der Geschichte von Sozialismus und Christentum geblieben.

7. Der religiöse Sozialismus von Ragaz

Wir beschränken uns in diesem Kapitel bewußt auf eine sehr summarische Darstellung. Es soll hier kurz die besondere Stellung von Ragaz in der Geschichte der Beziehungen zwischen evangelischem Christentum und Sozialismus aufgezeigt werden. Die Bedeutung von Ragaz für die Ideengeschichte des Sozialismus, insbesondere auch seine Rolle in der schweizerischen sozialdemokratischen Partei kommt in der Arbeit von Markus Mattmüller zur eingehenderen Darstellung.⁹⁷

Schon in den ersten Äußerungen von Ragaz, in denen er sich zur sozialistischen Arbeiterbewegung bekennt, fällt gegenüber Blumhardt und

⁹⁷ cf. auch Mario Gridazzi, Die Entwicklung der sozialistischen Ideen in der Schweiz bis zum Ausbruch des Weltkriegs, Zürich 1935.

Kutter auf, daß da nicht nur zur Sozialdemokratie entschlossen Ja gesagt wird (das haben Blumhardt und Kutter auch getan), sondern daß da auch die ganze Problematik des Sozialismus gesehen und kritisch durchleuchtet wird. Ragaz stellt einesteils die Sozialdemokratie hinein in die großen Zusammenhänge der Reichs-Gottes-Geschichte, nimmt aber auch Einzelfragen der Tagespolitik, des Programms und der Taktik der Partei ganz ernst. Ragaz hat den Marxismus sehr gründlich studiert, ohne sich ihm allerdings je zu verschreiben. Immer vertritt er gegenüber den marxistischen Doktrinären, die vor allem die deutsche Sozialdemokratie beherrschten, einen idealistisch-ethisch begründeten Sozialismus. Die Frontstellung gegen den orthodoxen Marxismus zieht sich durch alle Schriften und Äußerungen von Ragaz zum Sozialismus. Darin findet er sich mit Hendrik de Man.⁹⁸ Die große Krise des europäischen Sozialismus, die durch den ersten Weltkrieg und das siegreiche Aufkommen des Bolschewismus in Rußland markiert ist, ist für Ragaz Anstoß zu einer gründlichen Neubesinnung auf Sinn und Ziel, Inhalt und Form, Grundlegung und Gestaltung des Sozialismus geworden.

Das Resultat dieser Besinnung hat Ragaz zusammen mit einem Kreis von Freunden niedergelegt in dem Buch «Ein sozialistisches Programm» (1919).⁹⁹ Sozialismus bedeutet für Ragaz eine grundsätzlich neue Ord-

⁹⁸ cf. Hendrik de Man, *Zur Psychologie des Sozialismus*, Jena 1926, dazu die Besprechung von Ragaz in NW 1927, p. 179 ff. «Die Überwindung des Marxismus.» – Den deutlichsten Ausdruck fand die Gemeinsamkeit der Bestrebungen zwischen de Man und Ragaz bei der Tagung in Heppenheim 1928, wo die führenden Köpfe eines religiösen und idealistischen Sozialismus beieinander waren und über die rechte Begründung des Sozialismus redeten. Auch Martin Buber nahm teil. Die Vorträge, darunter das Hauptreferat von de Man, und die Diskussionsvoten, liegen vor in dem Band «Sozialismus aus dem Glauben», Zürich 1929. Cf. dazu den Bericht von Ragaz über die Tagung in NW 1928, p. 256 ff. und in der Rückschau M. W. II, p. 183 ff. – Über seine innere und äußere Entwicklung berichtet de Man in seiner Autobiographie: «Cavalier seul, 45 années de socialisme européen», Genève 1948, dort über die Heppenheimer Tagung und die Beziehung zu Ragaz p. 153 ff.

⁹⁹ Von Ragaz sind die grundlegenden Kapitel «Die Prinzipien» und «Das politische Programm» verfaßt, während die anderen Abschnitte von Dora Staudinger, Jean Matthieu, Max Gerber und Clara Ragaz stammen.

nung nicht nur der Wirtschaftsform, sondern des ganzen Lebens. Sozialismus ist für ihn neue Sittlichkeit, neue Kultur, neuer Geist. Darin unterscheidet er sich von allen bloß sozial-reformerischen Bestrebungen auf christlicher Basis, wie sie für die Christlich-sozialen aller Schattierungen charakteristisch waren. Ihm ging es wirklich um eine neue Welt. Darum bejahte er gerade die messianischen Elemente im Marxismus. Gerade deshalb stellte er sich kritisch sowohl zu der weltanschaulichen Grundlage, wie auch zu manchen politischen Zielsetzungen und taktischen Methoden des Marxismus. Weil ihm der Sozialismus nicht nur ein anderes Wirtschaftssystem, sondern sittliches Ideal, Inbegriff eines neuen Lebens war, war für ihn auch der Weg zum Sozialismus nicht ein mit innerer Notwendigkeit verlaufender dialektischer Prozeß, sondern eine dem ethischen Wollen und Kämpfen gestellte Aufgabe. Immer wieder zeigt Ragaz, wie Marx seine eigenen, besonders in den Frühschriften deutlichen ethisch-idealistischen Motive verbogen und damit auch sein Ziel gefährdet habe, indem er für seine Geschichtsdeutung und Zukunftsvision die Prämissen einesteils von Hegel, andernteils von Feuerbach übernahm und so den dialektischen Materialismus zur Grundlage der sozialistischen Weltanschauung machte. Ragaz hat den historischen Determinismus bei Marx abgelehnt. Denn dabei ging doch eben der ethische Impuls verloren, ohne den der Sozialismus nicht wirklich lebensfähig war. Die Entwicklung der deutschen Sozialdemokratie in der Weimarer Zeit bis zu ihrem ruhmlosen Ende 1933 war Ragaz eine Bestätigung für sein Urteil über den Marxismus. Daß der Sozialismus sich bei Marx und seinen Epigonen als Wissenschaft drapierte, schien ihm eine Verfälschung und ein Verhängnis zu sein. Sozialismus war ihm eine Sache des Glaubens. Sozialismus war für ihn nur möglich aus religiösen, ethischen oder idealistischen Motiven. Er hielt dafür, daß letztlich auch Marx aus solchen Motiven heraus Sozialist geworden war. So ist Ragaz immer wieder dafür eingestanden, daß die neue, sozialistische Welt nicht als notwendige Folge geschichtsimmanenter Gesetze, sondern allein aus dem Appell an den Willen und aus dem Gehorsam gegenüber einem sozialen Ethos entstehen werde. Dieses soziale Ethos in seiner ganzen verpflichtenden Unbedingtheit fand er im Evangelium Jesu. Die Verbindung des Sozialismus mit der materialistischen Weltanschauung des ausgehenden 19. Jahrhunderts be-

zeichnete er als eine ausgesprochene «*mésalliance*». Damit hatte sich der Sozialismus gerade der alten Welt verschrieben, die zu bekämpfen und zu überwinden er doch ausgezogen war. Atheismus, Materialismus, Darwinismus – das waren ja eben die typischen, ideologischen Ausprägungen des bürgerlichen Zeitalters in seiner Spätform. Damit ließ sich keine neue Welt bauen. Eben darum, weil es ihm um diese neue Welt ging, hat Ragaz innerhalb der sozialdemokratischen Partei dagegen gekämpft, daß die marxistische Weltanschauung zum Dogma des Sozialismus gemacht wurde.

In gleicher Weise hatte er da schwere Bedenken anzumelden, wo innerhalb der Sozialdemokratie die Tendenz stark wurde, das Heil und die Verwirklichung des Sozialismus vom Staate, von der Verstaatlichung der Wirtschaft und des Lebens zu erwarten. Wieder glaubte er hier den ursprünglichen Absichten von Marx näher zu stehen, als diejenigen, die sich mit Emphase Marxisten nannten. Für Marx hatte doch eben die klassenlose Gesellschaft als Ziel und Ende der geschichtlichen Entwicklung und der sozialistischen Umwälzung die Aufhebung des Staates bedeutet. Zum mindesten aber sollte der Staat durch die Verwirklichung des Sozialismus jeglichen «Polizeicharakter» verlieren. In der marxistischen Doktrin und Praxis wurde dagegen immer mehr Gewicht auf die Eroberung der Macht im Staate gelegt und dem Staate immer mehr zugetraut. In einem zentral dirigierten Staatsapparat sah man jetzt die Vorbedingung sozialistischer Neuordnung. So wurden die Sozialdemokraten zu Vorkämpfern des Zentralismus und Etatismus. Ragaz hat sich mit aller Kraft und Vehemenz dagegen gesträubt. Auch in dieser Staatsfreudigkeit sah er eine eigentliche Verfälschung des Sozialismus, seines wahren Wesens und Ziels. Wohl schon von seiner bündnerischen Herkunft her lebte in ihm ein ständiges Mißtrauen gegen alle Staatsmacht. Darum machte er auch kein Hehl aus seiner Sympathie für den staatsfeindlichen Anarchismus. Die freie Genossenschaft war die Gemeinschaftsform, für die sein Herz höher schlug, nicht der Staat. Denn auch der sozialistisch dirigierte Staat und gerade er schien ihm die eigentliche Selbstwerdung des Menschen zu bedrohen. Und das gerade schien ihm das Wesen des Sozialismus im letzten zu sein (Ragaz knüpft auch hier an Formulierungen des jungen Marx an): daß der Mensch frei werde von der Tyrannei der

«Sachen», des Geldes, und nun eben auch des Staates als einer ihm fremden, über ihn bestimmenden, verfügenden, regierenden Macht. So sah er im Sozialismus das tiefste Anliegen des Liberalismus und der Demokratie zur Erfüllung kommen: daß der Staat dem Menschen zu dienen habe und nicht umgekehrt. So sollte der recht verstandene Sozialismus schließlich den Staat im modernen Sinn überflüssig machen. Bei Ragaz wird der Glaube an die Bestimmung des Menschen zur Freiheit überhöht durch den Glauben daran, daß die eigentliche Bestimmung des Menschen der Dienst für Gottes Reich sei. Gottes Reich tritt dem «Weltreich» gegenüber. Das «Weltreich» – das sind eben alle die Mächte, die den Menschen in Beschlag nehmen und ihn damit seiner göttlichen Bestimmung entfremden. «Weltreich» ist in besonders qualifiziertem Sinn der Staat, der immer wenigstens in nuce schon totaler Staat ist. So kämpft der religiöse Sozialist Ragaz gegen einen Sozialismus, der sich selber untreu wird, indem er (entweder bewußt und mit theoretischen Begründungen oder gewissermaßen aus Verlegenheit und weil er keinen anderen Weg weiß) den Staat zum Vater aller Dinge macht. – Die Entwicklung des russischen Bolschewismus von der Oktoberrevolution 1917 zur Aufrichtung und Konsolidierung eines mit allen Requisiten der Macht ausgerüsteten Diktaturstaates ist für Ragaz die bittere, praktische Konsequenz der marxistischen Fehlentwicklung. So wurde Lenin schließlich der Totengräber des wahren Sozialismus. Ragaz hat es aber nicht nur gegenüber den Kommunisten, sondern auch innerhalb der Sozialdemokratie schwer gehabt, einen Sozialismus zu vertreten, der nicht von Zentralisation und Verstaatlichung das Heil erwartete, sondern von einem Neuaufbau der Gesellschaft von unten her, aus genossenschaftlichem Geist und in genossenschaftlichen Lebensformen.

Eine weitere Frage, die Ragaz als überzeugten Sozialisten intensiv beschäftigte und in der er sich auch leidenschaftlich engagierte, betraf die Taktik und die Methode im Kampf für den Sozialismus. Es war die Frage, ob die Anwendung von Gewalt in diesem Kampf grundsätzlich und praktisch notwendig und zu rechtfertigen sei. Diese Frage stellte sich mit besonderer Dringlichkeit, als revolutionäre Gewalt den Bolschewismus in Rußland zum Sieg geführt hatte und es in der Folge überall zur Spaltung der sozialdemokratischen Parteien kam. Die Marxisten leninistischer

Observanz, die sich nun als kommunistische Parteien konstituierten, vertraten auf Grund des russischen Vorbildes mit Nachdruck die These, daß durch Gewalt und durch die Anwendung aller zu Gebote stehenden Mittel der Sozialismus verwirklicht werden könne. Bei den Sozialdemokraten, die es ablehnten, sich dem Leninismus zu verschreiben, bestand gerade dieser wichtigen Frage gegenüber eine gewisse Ratlosigkeit. Alte marxistische Schlagworte, das revisionistische Denken eines Großteils der Führerschaft und schließlich allerlei taktische Überlegungen (man wollte sich von der Dynamik der Kommunisten nicht den Rang ablaufen lassen) bewirkten, indem einmal das eine, einmal das andere obenauf schwangen, eine große innere Unsicherheit. In diese Diskussionen hat nun auch Ragaz eingegriffen.¹⁰⁰ Ihm ging es hier um eine Entscheidungsfrage. Von seinem Verständnis des Sozialismus her mußte er eindeutig gegen jede Rechtfertigung der Gewalt Stellung nehmen. Für ihn steht es fest, daß jegliche Anwendung von Gewalt dem Wesen und Ziel des Sozialismus grundsätzlich und aufs schärfste widerspricht. Denn Sozialismus bedeutet ja eben die Aufhebung der ganzen auf Gewalt und Unrecht beruhenden Weltordnung. Der Sozialismus darf deshalb nicht von dieser alten, zu überwindenden Welt die Methode der Gewalt übernehmen. Er würde damit sich selber verraten. Die «Welt der Gewalt» und die «Welt der Freiheit» stehen einander gegenüber. Das Ziel des Sozialismus ist die Verwirklichung der Welt der Freiheit. Weil es um dieses Ziel geht, darf der Sozialismus auch in seinem Kampf keine Methoden der Gewalt anwenden. Eine sozialistische Militärdiktatur ist ein Widerspruch in sich selbst. Der Sozialismus muß dabei unter die Räder des Militarismus und des Gewaltglaubens kommen. Die Entwicklung in Rußland bot Ragaz dafür die deutliche Bestätigung. Er redet damit nicht etwa einer schwächlichen Kompromißfreudigkeit das Wort. Gerade weil er an eine radikale Erneuerung der Gesellschaft, der Welt, des Lebens durch den Sozialismus glaubt, tritt er dafür ein, daß der Sozialismus auch in seinem Kampf radikal neue Wege gehen müsse. Der Sozialismus kann nur siegen, wenn

¹⁰⁰ cf. Sozialismus und Gewalt, ein Wort an die Arbeiterschaft und ihre Führer, Olten 1919, dazu: Ein sozialistisches Programm, p. 69 ff., Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus, 1929, p. 94 ff.

er das feste Vertrauen hat auf die Macht der Wahrheit. Die Wahrheit kann sich allein in Freiheit, durch die Überzeugungskraft, die sie in sich hat, durchsetzen. So aber wird sie sich durchsetzen. Wenn sie aber meint, mit ihr wesensfremden Methoden allein zum Erfolg kommen zu können, ist das ein Zeichen der Glaubenslosigkeit. Die Wahrheit würde damit selber zur Unwahrheit. Aller scheinbare Erfolg könnte schließlich doch nicht über das innere Fiasko hinwegtäuschen.

Daß Ragaz hier durch Tolstois Botschaft von der Gewaltlosigkeit als dem eigentlichen Kern und Sinn des Evangeliums stark beeinflusst ist, ist unverkennbar. Vor allem aber ist es sein Reichs-Gottes-Glaube, der nicht nur seinen Glauben an den Sieg des Sozialismus hält und trägt, sondern ihm auch die Maßstäbe gibt für Motive und Methoden des politischen Kampfes, der für Ragaz eben immer hineingehört in die große Geschichte des Reiches Gottes auf Erden. Wo es um den Kampf für Gottes Reich geht, müssen widergöttliche Kampfmittel radikal abgelehnt werden. Nur von da her ist letztlich der religiöse Sozialismus, wie ihn Ragaz vertreten hat, zu verstehen.

Es ist deutlich, daß Ragaz weithin an den vormarxistischen Sozialismus anknüpft. Den Sozialisten, die einer Überwindung des Marxismus das Wort redeten (wie etwa Hendrik de Man) oder die, von Proudhon herkommend, einen «anarchistischen» Sozialismus vertraten (wie Kropotkin und Gustav Landauer), fühlte sich Ragaz am meisten verbunden. Eine tiefe geistige Verwandtschaft besteht hier in manchen wesentlichen Einsichten, in der ganzen Motivierung und Programmatik des Sozialismus, zwischen Ragaz und Martin Buber.¹⁰¹

Wir fassen zusammen: Ragaz bekennt sich zum Sozialismus nicht nur im Sinn der früheren Christlich-sozialen, denen es doch allen darum gegangen war, mehr oder weniger weitgehende soziale Reformen aus dem Geiste christlicher Verantwortung heraus zu propagieren, die kirchlichen Kreise aus ihrer Passivität gegenüber der sozialen Frage aufzurütteln und

¹⁰¹ cf. vor allem dessen Buch «Pfade in Utopia», Heidelberg 1950, aber auch schon «Drei Sätze eines religiösen Sozialismus», NW 1928, p. 327 (Zum 60. Geburtstag von Ragaz), wieder abgedruckt in «Hinweise», gesammelte Essays, Zürich 1953.

der bedrohlich anwachsenden, materialistischen und kirchenfeindlichen Sozialdemokratie den Wind aus den Segeln zu nehmen. Von den christlichen Sozialisten des 19. Jahrhunderts sind es die Engländer der vierziger Jahre, der Kreis um Kingsley und Maurice, die Ragaz wohl am nächsten stehen, wobei allerdings Verhältnisse und Zeitumstände sehr verschieden gewesen waren. Ragaz bekennt sich nicht nur zum Sozialismus, sondern wie Blumhardt und Kutter, auch zur sozialdemokratischen Partei. Für Blumhardt bedeutete dieses Bekenntnis zeichenhaftes Zeugnis der christlichen Solidarität mit dem um sein Recht und für eine bessere Zukunft kämpfenden Proletariat. Für Kutter war es vor allem ein prophetischer Bußruf an die Kirche und eine Deutung der geschichtlichen Stunde aus für das traditionelle Kirchenchristentum ganz überraschenden und revolutionären Perspektiven: dort draußen, bei den gottlosen Sozialdemokraten, ist heute der lebendige Gott am Werk. – Ragaz hat beide Motive aufgenommen und auf seine Weise weitergeführt, theoretisch ausgebaut und im praktischen Einsatz bewährt, während bei Blumhardt und Kutter das Bekenntnis zur Sozialdemokratie in ihrer späteren Entwicklung wieder ganz zurücktrat. Für Ragaz aber ist die rechte Begründung und Gestaltung des Sozialismus zum zentralen Anliegen seines Lebens, Denkens und Wirkens geworden. Er hat die schweren inneren Krisen des Sozialismus selber mit blutendem Herzen durchgekämpft und durchgelitten. Er hat mit dem Marxismus gerungen. Für ihn lebte der Marxismus vor allem von seinen wohl säkularisierten, aber doch der Arbeiterbewegung ihre Dynamik gebenden messianischen Elementen. Für ihn war Sozialismus höchstes sittliches Ideal, besser gesagt: die neue Weltzeit. Ausbeutung, Unrecht, Gewalt, staatlicher Zwang mußten da ihr Ende finden, wo ein neuer Geist eine neue Ordnung schuf. Um diesen neuen Geist ging es Ragaz in seinen Bestrebungen um rechte Volkserziehung und Arbeiterbildung. Um diesen neuen Geist ging es ihm auch in seinem Ringen um den wahren Sozialismus. Diesen neuen Geist sah er bedroht durch eine marxistische Orthodoxie, durch den Gewaltglauben des Leninismus, durch den Opportunismus vieler führenden Sozialdemokraten. Er kämpfte für diesen neuen Geist und glaubte an ihn trotz allen bitteren Enttäuschungen über den empirischen Sozialismus. Er konnte daran festhalten, weil sein Glaube an den Sozialismus getragen war vom Glauben an das

Reich des lebendigen Gottes, das in der Geschichte sich manifestiert und verwirklicht. Der Kampf für den wahren Sozialismus war für ihn ein Stück lebendiger Reichs-Gottes-Geschichte, an der teilzuhaben er sich berufen wußte. Im bewußten Dienst an dieser Berufung sah Ragaz die Sendung und Aufgabe des religiösen Sozialismus.

Die Bedeutung von Ragaz in der Geschichte des protestantischen Denkens

Ragaz hat immer wieder in schärfster Form gegen Theologie und Kirche polemisiert. Er hat sich von seiner Professur, und überhaupt von aller theologischen Arbeit im üblichen Sinn, demonstrativ zurückgezogen. Er hat sein Amt nicht als das eines Dieners und Lehrers der Kirche, sondern als das eines Propheten verstanden. Er fühlte sich dazu berufen, in neuer und direkter Weise seiner Zeit den Willen und die Wege Gottes aufzuzeigen. So hat er Geschichte und Gegenwart gedeutet. So ist er zum unerbittlichen Mahner und Kritiker geworden. So ist er weithin einsam seinen Weg gegangen.

Ragaz kann wohl nur von diesem seinem prophetischen Anspruch her verstanden und beurteilt werden. Wir versuchen im folgenden die Ergebnisse unserer Untersuchung zusammenzufassen, indem wir nach der bleibenden Bedeutung von Ragaz für das protestantische Denken fragen. Wir sehen diese seine besondere Bedeutung in dreifacher Beziehung: 1. im Blick auf das soziale Gewissen und die öffentliche Verantwortung der Christenheit, 2. im Blick auf das Problem der Offenbarung Gottes in der Geschichte und 3. im Blick auf das Problem der Kirche in der modernen, säkularisierten Welt. Wir haben dann abschließend noch die Frage nach der Art und dem Auftrag des Prophetentums von Ragaz zu stellen.

1. Die stärkste Wirkung, die von Ragaz und der religiös-sozialen Bewegung ausgegangen ist, zeigt sich offenkundig darin, daß das Bewußtsein der sozialen und politischen Verantwortung der Christenheit heute weithin zum Gemeingut geworden ist. Mancher hat bezeugt, wie gerade

Ragaz ihm zur Erkenntnis verholfen hat, daß die Verkündigung des Evangeliums auch den aktiven Einsatz in Staat und Wirtschaftsleben, den Einsatz für Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden in sich schließe. Von der religiös-sozialen Bewegung sind hier entscheidende Impulse ausgegangen. Die oekumenische Bewegung, insbesondere die Bewegung «for life and work» und die Stockholmer Konferenz 1925 sind durch diese Impulse stark bestimmt und vorwärts getrieben worden.¹ Neben der englischen Copeck-Bewegung, neben Rauschenbusch und den anderen Verkündigern des social gospel in Amerika und neben den Vertretern des christianisme social in Frankreich (wie Wilfred Monod und Elie Gounelle, die gerade in Stockholm eine wichtige Rolle spielten) hatte dabei der schweizerische religiöse Sozialismus einen bedeutenden Anteil. Auch jene parallelen Bewegungen in andern Ländern sind durch ihn zum Teil stark angeregt und gefördert worden. Das gilt ganz besonders für die Zeit unmittelbar vor dem ersten Weltkrieg, wo der Kreis um Ragaz, Kutter und die «Neuen Wege» den geistigen Mittelpunkt aller jener starken und lebendigen Tendenzen im Weltprotestantismus bildeten, die es als ihre vordringlichste Aufgabe betrachteten, die Kirche an ihre soziale Verpflichtung zu mahnen, die Verbindung zum Sozialismus zu suchen und so eine grundlegende Erneuerung des Christentums zu erstreben. Das zeigte sich auch äußerlich darin, daß die für den September 1914 geplante und organisierte große Heerschau aller dieser Tendenzen und Bestrebungen, der Internationale Kongreß für soziales Christentum (der dann wegen des Kriegsausbruchs nicht abgehalten werden konnte) in der Schweiz, in Basel, stattfinden sollte.

Es war immer das besondere Anliegen von Ragaz, nicht nur im Allgemeinen die Christenheit an ihre Verantwortung für die soziale Gerechtigkeit zu mahnen, sondern auch aus dieser Verantwortung heraus ganz ernsthaft den konkreten Fragen und Postulaten der sozialen und politischen Praxis nachzugehen. Er stellte sich aus christlicher Überzeugung auf den Boden des Sozialismus. Er hat aber gerade auch um den rechten

¹ Ludwig Koehler berichtet in seinem Nachruf auf Ragaz, daß Erzbischof Söderblom ihm 1921 davon gesprochen habe, Ragaz sollte für den Friedens-Nobelpreis vorgeschlagen werden. (NZZ, 10. 12. 1945).

Gehalt und die rechte Gestalt des Sozialismus zeitlebens gerungen und viel Zeit und Kraft darauf verwendet. Ragaz hat gerade darin eine seiner besonderen Aufgaben gesehen. Es war seine Überzeugung, daß er hier, im Kampf um einen ethisch und religiös fundierten Sozialismus einen für Gegenwart und Zukunft entscheidend wichtigen Dienst zu leisten habe. Er sah gerade darin eine Arbeit für Gottes Reich.

Am Ende seines Lebens hat Ragaz einmal gefragt, warum es der religiös-sozialen Bewegung trotz ihren großen hoffnungsvollen Anfängen nicht gelungen sei, Kirche und Welt gerade in der Schweiz so umzugestalten, wie sie es wohl gewollt hätte. Er hält es in der Rückschau für bedauerlich, daß die Bewegung sich zu stark an den parteimäßigen Sozialismus gebunden und allzu sehr sich auf gewisse «Spezialisierungen» ihres ursprünglichen umfassenden Anliegens festgelegt habe. Gerade das habe auch zu viel Uneinigkeit und Spaltungen geführt.² Im Zusammenhang mit einer gewissen Wendung in der dialektischen Theologie gegenüber den sozialen, politischen, «weltlichen» Fragen, einer Wendung, die Ragaz mit großer Freude und Hoffnung festzustellen glaubte, wünscht er, daß es – auf Grund neuer Besinnung und Konzentration auf das Wesentliche – zu einer Sammlung auf die eigentlichen, größten und höchsten Anliegen der religiös-sozialen Bewegung komme: daß die Gemeinde Christi in der Nachfolge ihres Herrn frei werde von aller falschen Bindung an die Welt des Bestehenden, frei zum dienenden und kämpfenden Einsatz für eine neue Welt, für die Welt Gottes.

Drei Fragen sind es hier vor allem, die der religiöse Sozialismus von Ragaz dem evangelischen Christentum neu und dringend gestellt hat. Das ist einmal die Frage nach der rechten Stellungnahme und Entscheidung des evangelischen Christen, der evangelischen Theologie und Kirche im sozialen Umbruch unserer Zeit, in der «Gesellschaftskrise der Gegenwart», die Frage nach dem rechten Begriff des Eigentums, nach der rechten Wirtschaftsordnung. Daß Ragaz hier nicht nur wesentliche Impulse zur weiteren Arbeit an diesen brennend wichtigen Problemen, sondern auch wesentliche Leitgedanken kritischer, programmatischer und praktischer Art zu diesem ganzen Gespräch beizutragen hat, ist sicher unbe-

² cf. NW 1944, p. 337 ff.

streitbar. Seine scharfe Ablehnung sowohl des Kapitalismus wie aller Tendenzen zur Verstaatlichung, sowie sein Eintreten für genossenschaftliche Formen der Wirtschaft dürften wichtige und wegweisende Erkenntnisse sein und bleiben.³

Zweitens ist der Christenheit auch durch die Lebensarbeit von Ragaz mit heute ganz besonderer Dringlichkeit die Verantwortung für den Frieden und die rechte Ordnung im Völkerleben aufs Gewissen gebunden. Der Kampf gegen Krieg, Kriegsgeist und Kriegsfatalismus muß vielleicht andere Wege gehen als diejenigen, die Ragaz gegangen ist. Wir werden aus seinen Erfahrungen und Enttäuschungen zu lernen haben. Aber wir werden ihm dafür zu danken haben, daß er hier als ein tapferer Pionier vorangegangen ist.

Die dritte Frage, die sich da im Blick auf Weg und Werk von Ragaz stellt, ist die nach der Möglichkeit einer evangelischen Politik. Wir denken an die Versuche von Stoecker und Naumann, an das zeichenhafte Bekenntnis von Blumhardt und Kutter zur proletarischen Sozialdemokratie, an den ganzen Kampf von Ragaz innerhalb der Arbeiterbewegung, aber auch an die neuen Ansätze zu einer bewußt evangelischen Politik in der Schweiz, wie sie sich etwa bei dem Historiker Hermann Bächtold, in der stark durch ihn bestimmten Gründung der Evangelischen Volkspartei und in deren späterer Entwicklung zeigen.⁴ Hier dürfte es besonders offenkundig sein, daß der ganze Problembereich mit seinen theologischen und geschichtlichen Verflechtungen und seinen praktisch-politischen Folgerungen dringend weiteren ernsthaften und verantwortlichen Nachdenkens bedarf. Dabei werden auch die besonderen Anliegen von Ragaz und die Erfahrungen, die sich, positiv und negativ, aus seinem Weg und den Hoffnungen und Enttäuschungen des religiösen Sozialismus ergeben, neu und gründlich zu überlegen sein.

³ cf. G. W. Locher, *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie*, Zürich 1954, besonders auch den Schlußabschnitt (p. 157 ff.), wo Locher zeigt, wie dringend nötig die evangelische Stellungnahme hier weiterer grundsätzlicher Bemühung und Abklärung bedarf, wo er aber auch einige Zielsetzungen gibt und Abgrenzungen vornimmt, die sich z. T. stark mit den Ideen von Ragaz decken.

⁴ cf. Max Ammann, *Die «Evangelische Politik» des Basler Historikers Hermann Bächtold*, Zürich 1954.

2. Wir haben gesehen, wie der Glaube an Gottes fortlaufende Offenbarung in der Geschichte für das Denken von Ragaz von zentraler Bedeutung gewesen ist. Wir sahen auch, wie er gerade damit Tendenzen und Traditionen des theologischen und philosophischen Denkens, die im 19. Jahrhundert weithin bestimmend geworden waren, konsequent, aber nun in der für ihn charakteristischen Ausrichtung auf seine höchsten ethischen Ziele, weiterführt. Interessant ist ein Vergleich seines Denkens über die Geschichte etwa mit demjenigen Luthers.

Auch für Luther ist die Geschichte Gottes «Werkstatt». Aber dieser Gott, der in der Geschichte am Werk ist, bleibt für den Menschen der verborgene Gott. Die Geschichte ist nur «Larve», «Mummerei» Gottes. Hier versteckt Gott sein wahres Wesen. Hier kann er in seinem wahren Wesen gerade nicht erkannt werden. Glaube kann nur in der Begegnung mit der Christus-Offenbarung entstehen. Nur der, der so zum Glauben gekommen ist, kann Gott dann auch von seiner «Larve», von seinem verummten, verborgenen Handeln in der Geschichte unterscheiden. Gott bleibt in der Geschichte Deus absconditus. Erst die Offenbarung in Jesus Christus, wie sie uns in der Bibel bezeugt ist, gibt dem Menschen Zugang zum Deus revelatus. Gottes Walten in der Geschichte aber bleibt menschlichem Verständnis dunkel und verhüllt. Der Mensch sieht hier nur die Larve, nicht das eigentliche Angesicht Gottes.⁵

Bei Ragaz ist dies grundsätzlich anders. Für ihn ist gerade die Geschichte, die ganze Geschichte in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft voll göttlicher Offenbarung. Gottes Walten in der Geschichte ist nicht verborgen, sondern deutlich und feststellbar. Gerade hier zeigt Gott sein Wesen. Die biblische Geschichte ist nur ein Teil der großen Heilsgeschichte, denn alle Geschichte ist Gottesgeschichte. Aus aller Geschichte ist Gottes Plan, Gottes Wille, Gottes Wesen abzulesen. Wohl bietet die biblische Geschichte dazu das Paradigma. Aber was dort geschehen ist, setzt sich in der Weltgeschichte immer neu fort. Da kommt es immer wie-

⁵ cf. F. Blanke, *Der verborgene Gott bei Luther*, 1928, – Hanns Lilje, *Luthers Geschichtsanschauung*, 1932, – Hans-Walter Krumwiede, *Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers*, 1952, – Heinrich Bornkamm, *Luthers geistige Welt* 2. Aufl. 1953, p. 68 ff., 218 ff.

der zu neuen Geburten und Auferstehungen Christi. Die Geschichte ist ein großes Drama, in dem es um die fortschreitende Realisierung des Reiches Gottes geht und in dem das Handeln und Wirken Gottes deutlich und klar zu Tage tritt. So kann Ragaz in der Verkündigung der Reichs-Gottes-Botschaft, die für ihn Kern und Stern des christlichen Glaubens ist, immer wieder auf die Geschichte rekurrieren: hier zeigt es sich, daß Gott lebt und wirkt und daß sein Reich sich durchsetzt. Hier zeigt es sich, daß Gott nicht verborgen, sondern offenbar ist. So kann Ragaz auch die eigene Zeitgeschichte in dem Sinn kommentieren, daß da festgestellt wird: hier und dort ist Gottes Hand sichtbar, hier und dort ist Gottes Reich im Vormarsch, hier und dort gelangt Christus zu neuem Leben. Die Maßstäbe für seine Deutung der Gottesoffenbarung in Geschichte und Gegenwart ergaben sich für Ragaz aus seiner eigenen geistigen Entwicklung und seinem Verständnis der christlichen Botschaft. Verwirklichung von Demokratie, Sozialismus und Weltfrieden, dynamische Umgestaltung starrer Ordnungen durch neue, lebendige Kräfte – wo er etwas davon feststellen konnte, da bedeutete das für ihn zugleich Offenbarung des lebendigen Gottes.

Hier stellen sich wichtige Fragen, die gerade auch im Blick auf das Lebenswerk von Ragaz wohl zu bedenken sind. Kann und darf Gottes Walten in der Geschichte so eindeutig festgelegt und lokalisiert werden, wie Ragaz das getan hat? Ist die Geschichte des Reiches Gottes im Verlauf der Weltgeschichte aufzuweisen? Können durch die Geschichte mit all ihrer *confusio hominum* die Wege der Vorsehung dargelegt und aufgezeigt werden? Kann und soll aus der Geschichte die Realität des christlichen Glaubens und der göttlichen Verheißungen bewiesen werden? – Diese Fragen richten sich an alle christliche Geschichtsphilosophie, die es (wie es etwa Bossuet getan hat) unternimmt, die Wege Gottes in der Geschichte nachzuzeichnen, die Geschichte aller dunkeln Rätselhaftigkeit zu entkleiden und allem Geschehen seinen Ort im göttlichen Heilsplan anzuweisen.⁶ Dazu kommt die weitere Frage nach der Gültigkeit der Maßstäbe solcher Geschichtsbetrachtung. Wenn in der Geschichte Offen-

⁶ cf. dazu Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen, die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 2. Aufl. 1953.

barungen Gottes festgestellt werden können, wie können wir da zu gültigen Urteilen kommen? Welche Ereignisse in der Geschichte können nun als Gottesoffenbarungen qualifiziert werden? Es ist ja nicht nur der religiöse Sozialismus gewesen, der in dieser Weise «Geschichtstheologie» getrieben hat, der (wie es Kutter 1903 im Blick auf die Sozialdemokraten und 1916 im Blick auf die Deutschen getan hat) eine bestimmte geschichtliche Stunde zum göttlichen Kairos erklärt und (wie Kutter damals und Ragaz immer wieder) bestimmte geschichtliche Erscheinungen und Bewegungen zu direkten Gotteswerkzeugen und Offenbarungsträgern proklamiert hat. Der «nationale Aufbruch» 1933 in Deutschland hat eine ganze Flut solcher Proklamationen theologischer Geschichts- und Gegenwartsdeutung gebracht, wo nun eben das neuentdeckte Deutschtum und der Nationalsozialismus als Gottesoffenbarungen und Gotteswerkzeuge gedeutet und gepriesen wurden. Es ist merkwürdig, wie Ragaz bei aller scharfen und kompromißlosen Ablehnung des Hitlertums (hier hat es für ihn von allem Anfang an nicht das geringste Schwanken und nicht eine Spur von bloßer abwartender Neutralität gegeben) doch gelegentlich spürte, daß bei diesen «Deutschen Christen», wenn auch in für seine Begriffe völlig pervertierter Form, verwandte Töne erklangen, wie in seiner eigenen Geschichtstheologie. Er vermerkt, daß dort auch etwas lebe «von der Erkenntnis des lebendigen Gottes», daß dort eigentlich so etwas wie ein «Bekenntnis zum religiösen Sozialismus» laut werde.⁷ Sind nicht gerade solche Analogien ein Hinweis auf die Fragwürdigkeit aller solcher Geschichtstheologie, die «den lebendigen Gott» erfahren und festlegen möchte im eigenen geschichtlichen Erleben?

Bei Ragaz verknüpfen sich Geschichtsbetrachtung und Eschatologie. Er will ernst machen damit, daß Gottes Reich in die Menschengeschichte eingetreten ist, daß alle Geschichte deshalb dem Ende, der Vollendung zustrebt. Er will ernst machen damit, daß unser Christenglaube nicht nur im Rückblick auf geschehene Gottestaten, auf die biblische Zeit bestehen,

⁷ cf. NW 1934, p. 234, und besonders NW 1935, p. 388 ff., wo Ragaz mit lebhaftem Beifall einen Aufsatz in den frontistischen «Nationalen Heften» zitiert, der aus dem Erleben der Gegenwart heraus nach einem neuen, dynamischen Christentum, nach einem «eidgenössischen christlichen Sozialismus» ruft.

sondern vorwärts blicken darf auf neue Gottestaten, auf das Ziel aller Geschichte, auf das vollendete Gottesreich. Gerade darum wird ihm die Geschichte und das Erleben der eigenen Zeit so wichtig. Er glaubt, Vergangenheit und Gegenwart im Lichte jener großen Zukunft deuten und den Maßstab zu solcher Deutung zur Hand haben zu können. Es ist nicht nur eschatologische Blickrichtung, es ist viel mehr ein eschatologischer Standpunkt, der Standpunkt des Jüngsten Gerichts, von dem her er meint, Geschichte und Gegenwart betrachten und beurteilen zu können. Wir werden aber, bei allen kritischen Fragen und Bedenken, die hier anzumelden sind, das große Anliegen von Ragaz nicht verkennen und übersehen dürfen. Es geht ihm um die Realität des Heiligen Geistes. Es geht ihm darum, das Wirken Gottes in der Welt recht deutlich und sichtbar werden zu lassen. Es geht ihm darum, die eschatologische Qualität aller Geschichte und allen menschlichen Handelns aufleuchten zu lassen. Jede neue Besinnung über die Bedeutung der Geschichte für den Glauben wird nicht nur bei kritischen Fragen und Aussetzungen gegenüber der Geschichtstheologie von Ragaz stehen bleiben dürfen, sondern wird auch gerade dieses sein Anliegen neu aufnehmen müssen.

3. Etienne Gilson ist den Verwandlungen des Begriffes der Civitas Dei in der Geschichte des europäischen Denkens nachgegangen.⁸ Er ist dabei zum Schluß gekommen, daß der einzige Ort, wo die «Cité de Dieu», die «société universelle» derer, die Gott lieben, sich legitim verwirklichen und darstellen könne, die Kirche, die Kirche Roms sei. Denn gerade die verschiedenen Versuche, dem Begriff der Civitas Dei neue Formen und auch neue Inhalte zu geben (Gilson bespricht Campanella, den Abbé von St. Pierre, Leibniz und Comte), zeigen durch ihr Scheitern ihre innere Unmöglichkeit. Nur in der Kirche und durch die Kirche ist christliches Denken, Glauben und Leben überhaupt möglich.⁹ Das ist die klare Ant-

⁸ Etienne Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain et Paris, 1952.

⁹ «S'il se dégage une leçon de l'histoire de la Cité de Dieu et des avatars qu'elle a subis au cours des siècles, c'est donc d'abord qu'elle n'est pas métamorphosable.» (Gilson, a. a. O., p. 281) «le peuple chrétien... n'a d'autre être que celui de l'Eglise, d'autre fin que celui de l'Eglise et il ne saurait l'atteindre que sous la conduite de l'Eglise.» (a. a. O., p. 289).

wort des katholischen Forschers und Denkers auf die Frage nach der Form und Stellung des Christentums in der säkularisierten Welt.

Um die gleiche Frage geht es auch bei Ragaz. Er glaubte als konsequenter Protestant den Weg der Reformatoren zu Ende zu gehen, indem er im Sinne Rothes gerade ein von allen kirchlichen Formen und Traditionen freies, radikal weltliches Christentum vertrat. Ragaz hielt dafür, daß die Zeit der Kirche als Institution im überlieferten Sinn unwider-
ruflich vorbei sei und daß die ganze neuzeitliche Säkularisierung sowohl dem eigentlichen Sinn des Evangeliums Jesu entspreche wie auch eine gottgewollte zwangsläufige Entwicklung darstelle. Gerade indem die Kirche sich auflöse und erfülle in neuen, weltlichen Lebens- und Gemeinschaftsformen, gehe das Reich Gottes seiner Vollendung entgegen. So kommt Ragaz dazu, die ganze moderne Abkehr von der Kirche unter ein positives Vorzeichen zu stellen. Er hat diese Wendung von der Kirche zur «Welt» nicht nur theoretisch bejaht, sondern auch praktisch durch seinen ganzen Lebensweg demonstriert. Sein Weg in die Arbeiterbewegung, sein Rücktritt von der Professur, sein Einsatz im politischen Kampf, seine Arbeit für eine neue, bessere Volksbildung – das alles ist weithin von hier aus zu verstehen. Denn Ragaz wollte nun nicht nur Kritiker der Kirche sein, sondern er wollte neue Wege weisen und selber gehen, neue Wege, durch die der Geist und das Reich Christi die Welt, die säkulare Welt erfüllen sollte. Wir müssen wohl im Rückblick auf den Lebensweg von Ragaz (gerade auch in Kenntnis seiner Autobiographie) sagen, daß die großen Hoffnungen, die er auf diese neuen Wege gesetzt hatte, sich nicht erfüllt haben. Es ist Ragaz nicht gelungen, im Sozialismus, in der Arbeiterbildungsarbeit, in der Friedensbewegung die Wirkung zu erreichen, die er wohl geplant und erhofft hatte. Sein direkter Einfluß blieb auf relativ kleine Kreise beschränkt. Doch darf auch dies nicht zu einem vorschnellen rein negativen Urteil über die Lebensarbeit und den besondern Weg von Ragaz verleiten. Es sind von ihm Anregungen und Impulse ausgegangen auf allen Gebieten, wo er gearbeitet und gekämpft hat. Überall dort, wo evangelische Christen ihre Mitverantwortung in der Welt, der «säkularen» Welt, ernst zu nehmen sich bemühen, überall dort, wo aus dem Geiste Christi und im Dienst für sein Reich gearbeitet wird an der Neugestaltung der Welt in allen ihren «sä-

kularen» Bereichen, in Politik, Wirtschaftsleben, Kultur, im Einsatz für den Völkerfrieden und für bessere soziale Gerechtigkeit, in Erziehung und Volksbildung – überall dort geht es doch im Grunde um das Anliegen von Ragaz. Wohl aber muß gefragt werden, ob seine grundsätzliche Absage an die Kirche und ihre Existenzberechtigung in der modernen Zeit, ob seine Übernahme der Konzeption Rothes nicht ein Kurzschluß gewesen sei. Muß nicht das Problem der Kirche, und gerade der Kirche in der Neuzeit, der Kirche in einer säkularisierten Welt, neu und anders aufgegriffen und durchgedacht werden, nicht von den Positionen und Negationen des 19. Jahrhunderts, sondern vom Neuen Testament her? Die Frage nach dem Daseinsrecht, der Funktion, der Gestalt der organisierten Kirche einerseits und die Frage der «Mündigkeit» des modernen Menschen, die Frage der christlichen Haltung gegenüber der Säkularisierung der Welt und des Lebens – beide Fragen, die unter sich wieder zusammenhängen, sind heute der evangelischen Theologie mit Dringlichkeit gestellt. Die Lösung von Ragaz dürfte hier wie dort sicher nicht das letzte Wort darstellen. Es wird aber gerade sein konsequent zu Ende gegangener Weg mit den Erfahrungen und Erkenntnissen, die sich daraus ergeben, für die weitere Arbeit fruchtbar gemacht werden müssen.¹⁰

4. Kierkegaard hat einmal, wohl vor allem im Blick auf sein eigenes Leben und seinen einsamen Kampf geschrieben: «Ein kleines bißchen Zimt! Das heißt: Hier muß ein Mensch geopfert werden, er muß mit dazu, um dem übrigen einen bestimmten Geschmack zu geben. Das sind die Korrektive. Der unselige Irrtum ist das, wenn nun der, der gebraucht werden soll, um das Korrektiv anzubringen, ungeduldig wird und das Korrektiv zu einer Norm für die andern machen will, das ist ein Versuch, alles zu verwirren.»¹¹ – Es hat in der Geschichte des Christentums immer

¹⁰ cf. dazu Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, 1952, p. 215 ff., – Emil Brunner, Das Mißverständnis der Kirche, 1951, – Romano Guardini, Das Ende der Neuzeit, 1950, – Friedrich Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, die Säkularisierung als theologisches Problem, 1953.

¹¹ zit. bei Hermann Diem, Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard, 1950, p. 154.

wieder Menschen gegeben, deren Aufgabe es in Gottes Haushalt wohl war, so als «ein bißchen Zimt», als ein notwendiges Korrektiv zu wirken. Solche Menschen haben es als ihren besonderen Auftrag empfunden, in ihrer Zeit meist gegenüber einer satt und selbstsicher gewordenen Kirche mit bewußter Schärfe und Einseitigkeit die Unbedingtheit der göttlichen Forderung und die Radikalität des Evangeliums in Verheißung und Gebot zu verkünden und mit dem Beispiel ihres Lebens zu vertreten. Man hat mit Recht in der Begegnung mit solchen Menschen immer wieder die Nähe ihres Wesens, ihrer Verkündigung, ihres Auftrags zu den Propheten des Alten Testaments verspürt. Es sind aber gerade die wirklich Großen unter diesen Mahnern und Streitern nie Nachahmer irgendwelcher Vorbilder gewesen, sondern jeder hat seine eigene Prägung und steht für sich allein. Wir denken etwa an Franz von Assisi, an Savonarola, an manche Gestalten der Reformationszeit und der Geschichte des Pietismus, schließlich gerade auch an Kierkegaard oder an Tolstoi. Es ist wohl richtig, wenn wir vom spezifisch «prophetischen» Amt solcher Männer reden. Nun hat aber das Zeitalter des religiösen Individualismus so etwas wie eine Inflation modernen Prophetentums gebracht. Gerade in den beiden ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts, also in der Entstehungszeit auch der religiös-sozialen Bewegung, sind an allen Ecken und Enden «Propheten» aufgestanden, die mit Emphase ihre neuen Heilslehren, ihr neu verstandenes Christentum, ihre spezielle Offenbarung verkündeten und irgend eine neue «Bewegung» ins Leben riefen. Wir haben deshalb nach den Kriterien der Legitimität solchen Prophetentums zu fragen. In evangelischer Sicht glauben wir diese Frage dahin beantworten zu müssen, daß Prophetentum im Raum der Christenheit nur dort als legitim angesehen werden darf, wo es einmal seinen Ausgangspunkt, seine Begrenzung und seinen Maßstab im Zeugnis der Bibel hat und andererseits nicht in unbekümmerter Selbstherrlichkeit, sondern in der Verantwortung für die Gemeinde Christi seinen Dienst tut und seinen Weg geht. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß solch prophetisches Zeugnis gerade in scharfer Opposition zur offiziellen Kirche und zum herrschenden Zeitgeist bestehen, ein weithin einsames Rufen sein und manches implizieren kann, was in den Augen vieler «verrückt» ist und keinen «Erfolg» hat. Es wird die eigentümliche Dynamik seines Zeugnisses zum besonderen

Wesen eines solchen prophetischen Auftrages gehören. Es wird sich aber auch darin wieder seine Legitimität erweisen müssen, daß diese Dynamik nicht zum Selbstzweck werden, nicht zur Bewegung um der Bewegung willen werden darf. Nicht die größere oder kleinere «Bewegtheit», der größere oder kleinere dynamische Impetus darf das Kriterium sein, an dem die größere oder kleinere Nähe zu Christus und seiner Botschaft abgelesen werden kann. Diese Christus-Nähe zeigt sich allein in der inneren Haltung des «Propheten» und in der Substanz dessen, was er zu verkündigen hat.

Es gehört sicher zum Wesen solchen Prophetentums, daß es im Sinne jener Selbstbescheidung Kierkegaards gar nicht mehr sein will, als das «bißchen Zimt», daß es sich darüber klar ist, gerade so, als Korrektiv, seinen besonderen Dienst tun zu müssen. Wo es mehr sein will, wo der Prophet zum Reformator wird, da kann und darf er seinen Dienst nicht mehr als ein «Einzelner», als einsamer Mahner und Rufer tun, sondern muß sich noch viel stärker und bewußter hineinstellen in die gemeinsame Verantwortung der Kirche, deren Erneuerung sein Anliegen ist.

Wir denken nochmals an Ragaz. Sicher trägt sein ganzes Auftreten in manchem Sinn «prophetische» Züge. Seine Vorliebe in der Geschichte gilt den ausgesprochen prophetischen Gestalten.¹² Sicher hat er auch sich selber in dieser Linie gesehen. In besonderer Weise trat er gegenüber seinem eigenen Land und Volk auf mit diesem besonderen Sendungsbewußtsein und dieser besonderen Verpflichtung des Propheten. Manche Züge mahnen dabei an Zwingli, auf dessen Vorbild sich Ragaz auch immer wieder berufen hat. Ragaz hat vom Schweizervolk Großes erwartet und verlangt. Er hat oft von der besonderen Mission, dem besonderen Auftrag der Schweiz gegenüber der Welt reden können. Der Ton, in dem er so mahnend, verpflichtend, zurechtweisend mit seinem Volke redet, erinnert in sehr vielem an die Sprache der alttestamentlichen Propheten gegenüber dem auserwählten Bundesvolk Gottes. So wie die Engländer der Cromwell-Zeit (Ragaz hat auch dafür eine begreifliche Vorliebe gehabt) an das besondere Verhältnis ihres Volkes zu Gott glaubten, so hat Ragaz seine Schweizer auf ihre besondere Verpflichtung gegenüber Gott hin

¹² cf. etwa seinen frühen Aufsatz über Savonarola im *Protestantenblatt* 1905, Nr. 1–5 und viele Äußerungen in seinen Büchern und Schriften.

angeredet. Er hat es seinen Landsleuten mit seinen Forderungen wahrlich nicht leicht gemacht. Er ist darüber in seinem Volke ein Einsamer geworden. Es haben wohl auch persönliche Charakterzüge von Ragaz seine Wirkung auf andere oft erschwert. Weiter trägt sicher manche seiner Äußerungen deutlich den Stempel der Zeit an sich, einer Zeit, wo eigenwillige und selbstbewußte Propheten sich gegenseitig den Rang abliefen. Aber nun trägt Ragaz trotzdem im Entscheidenden, in der Substanz seiner Botschaft manchen Zug echten, legitimen Prophetentums in sich. Er hatte seiner Zeit manches von biblischer Wahrheit zu sagen, was sie weit hin vergessen hatte. Er hat mit seinen scharfen Attacken gegen das Bündnis des Christentums mit der Welt des Bestehenden manchem die Augen dafür geöffnet, daß es im Evangelium Jesu in Tat und Wahrheit um eine Umwertung aller Werte, um eine neue Welt, um Gottes anbrechendes Reich geht. Er hat, gegenüber einer weitverbreiteten Verkümmern der christlichen Botschaft zur Verkündigung einer Seligkeit im Jenseits und einer ganz privaten Herzensfrömmigkeit, entscheidend mitgeholfen, die christliche Verantwortung in der Welt und für die Welt wieder auf den Leuchter zu stellen. Sein ganzes Lebenswerk war ein Zeugnis dafür, daß Gottes Reich in diese Welt hineinkommt, um alle, gerade auch die «weltlichsten» Bezirke des menschlichen Lebens und der menschlichen Lebensordnungen, zu durchdringen und von Grund auf zu erneuern. Er hat die Gewissen geschärft gegenüber den großen Anliegen des Weltfriedens und der sozialen Gerechtigkeit. Darum muß sein Wort und Werk lebendig bleiben, trotz allem, was hier und dort dazu zu fragen und dagegen einzuwenden ist. Ragaz gehört zu denen, die als «ein bißchen Zimt» zu wirken, die Kirche mahnend und kämpfend zur Ordnung zu rufen und an wichtige Teile ihrer Botschaft und ihres Auftrages zu erinnern haben. Die Kritik an Ragaz wird dagegen wohl vor allem dort einsetzen müssen, wo er nicht mehr Prophet, sondern Reformator sein möchte, wo er seine Geschichtstheologie, seine Kirchenkritik, seine politische Stellungnahme zum System erhebt, wo dieses System zur Norm seines Verständnisses der Bibel wird und seine Anhänger sich darauf verpflichten, wo darum das Denken von Ragaz stark doktrinäre Züge annimmt. Es gibt Äußerungen von Ragaz aus seinen letzten Lebensjahren, die zeigen, daß ihm diese Gefahren wohl klar geworden sind.

Wir haben versucht, den hauptsächlichen Linien der Entwicklung und des Denkens von Ragaz nachzugehen. Wir haben schließlich in diesem Schlußkapitel versucht, einige Fragen aufzuwerfen, die sich uns aus dem Lebensweg und Lebenswerk von Ragaz zu ergeben scheinen. Es sind Fragen, die der evangelischen Kirche durch Ragaz in exemplarischer Weise gestellt sind und die nicht wieder zur Ruhe kommen dürfen. Schon darum wird dieser eigenwillige Mahner, Denker und Kämpfer seine Bedeutung in der Geschichte des protestantischen Geistes behalten.

Quellen und Literatur

I. Handschriftliches Material¹

1. Tagebücher von Leonhard Ragaz 1885–1903, 10 Bändchen, im Besitz von Frau Prof. Clara Ragaz, Zürich.
2. Briefe von Leonhard Ragaz an Prof. P. W. Schmiedel. 220 Briefe verschiedenen Umfangs (aus den Jahren 1889–1916, ein letzter Brief aus dem Jahr 1931), im Besitz von Frau Prof. Clara Ragaz, Zürich.
3. Briefe von L. Ragaz an Rudolf Liechtenhan. 14 Briefe aus den Jahren 1906–1909 und 1943–1945, im Besitz von Frau Prof. Liechtenhan, Basel.
4. Briefwechsel zwischen L. Ragaz und Karl Barth aus den Jahren 1943–1944 (3 Briefe von Ragaz, 2 Briefe von Barth), im Besitz von Prof. Karl Barth, Basel.

II. Bücher und Schriften von Ragaz²

a. 1890–1906

5. Schweizerisches Protestantenblatt, Basel, Jahrgänge 1890, 1891, 1892, 1893, 1894, 1895, 1902, 1903, 1904. (24 Aufsätze und Rezensionen von Ragaz).

¹ Fräulein Dr. Christine Ragaz führt gegenwärtig eine Registrierung der erhalten gebliebenen Korrespondenzen und des handschriftlichen Nachlasses ihres Vaters durch. Damit wird sicher weiteres Material erschlossen werden.

² Eine umfassende Bibliographie der Bücher, Schriften und Aufsätze von Ragaz hat R. Lejeune zusammengestellt. Sie liegt gedruckt vor in «L. Ragaz, Gedanken

6. Religiöses Volksblatt, St. Gallen, Jahrgänge 1892, 1893, 1895. (5 Aufsätze von Ragaz)^a.
7. Protestantische Monatshefte (herausgegeben von J. Websky), Jahrgang 1899, p. 261 ff., 308 ff. («Zur Philosophie des Glaubens»).
8. Schweizerische theologische Zeitschrift, Jahrgänge 1904 und 1905. (Zwei Aufsätze von Ragaz).
9. Evangelium und moderne Moral, Vortrag, gehalten an der Jahresversammlung der schweizerischen reformierten Prediger-Gesellschaft in Chur 1897. Berlin (C. A. Schwetschke), 1898.
10. O Land, höre des Herrn Wort! Zwei vaterländische Predigten, gehalten während der Calven-Feier in Chur 1899. Chur (Hitzig), 1899.
11. Männliches Christentum, Schriften des schweiz. Vereins für freies Christentum, Zürich (Frick) 1900.
12. Alkohol und Gemütsleben. Vortrag, gehalten an der 4. schweiz. Abstiniententagung in Basel, Juli 1902. Zusammen mit Ernst Staehelin, Alkohol und Familie, Bern 1902.
13. Selbstbehauptung und Selbstverleugnung. Ein Gegenwartsproblem. Basel (Lendorff), 1904. 2. Aufl. 1922.
14. Du sollst! Grundzüge einer sittlichen Weltanschauung. Freiburg i.B. und Leipzig (Waetzel), 1904. 2. Aufl. 1911.
15. Leichenrede auf Nationalrat Stefan Gschwind. Gehalten am 1. Mai 1904 in Oberwil (Baselland). In «Erinnerungen an Nationalrat Stefan Gschwind», gesammelt von Arnold Gutzwiler, Verlag Birsecksche Produktions- und Konsumgenossenschaft Oberwil.
16. Zeitkultur, Bildungsideal, Schule. Vortrag, gehalten im freisinnigen Schulverein Basel. Basel (Wepf), 1905.

aus 40 Jahren geistigen Kampfes», 2. Aufl. 1951, p. 160 ff. Wir führen hier nur die Arbeiten von Ragaz auf, die für die vorliegende Arbeit von Bedeutung sind. Auch verzichten wir darauf, die Aufsätze in Zeitschriften namentlich aufzuführen. Wir verweisen dafür auf die Anmerkungen. Insbesondere die 39 Jahrgänge der «Neuen Wege» 1906–1945 enthalten eine fast unübersehbare Fülle von Arbeiten von Ragaz. In der Bibliographie von Lejeune, auf die für die einzelnen Titel verwiesen sei, machen allein die Aufsätze in den «Neuen Wegen» 958 Nummern aus.

^a Die Aufsätze im «Religiösen Volksblatt» fehlen in der Bibliographie von Lejeune.

17. Buße und Glauben. Bettagspredigt, gehalten im Münster zu Basel. Basel (Lendorff), 1905.
18. Girolamo Savonarola. Ein Prophetenleben. Vortrag. Basel (Frehner), 1905.
19. Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart. Vortrag, gehalten an der Jahresversammlung der schweizerischen Prediger-Gesellschaft in Basel, September 1906. Basel (Lendorff), 1906. 2. Aufl. 1907.

b. 1907–1945

20. Neue Wege. Blätter für religiöse Arbeit (seit 1944: Blätter für den Kampf der Zeit). 1. Jahrgang 1906/07–39. Jahrgang 1945. (Ragaz hat während diesen ganzen 39 Jahren die «Neuen Wege» redigiert, bis 1924 zusammen mit anderen, seit 1924 allein. Die «Neuen Wege» enthalten 958 Aufsätze von Ragaz).
21. Kapitalismus, Sozialismus und Ethik. Vortrag. Zürich (Verlag des schweiz. Grütlivereins), 1907.
22. Jesus Christus und der moderne Arbeiter. Vortrag. Zürich (Verlag des schweiz. Grütlivereins), 1908.
23. Gottesdienst und Parteidienst. Predigt, gehalten im Münster zu Basel. Basel (Helbing), 1908.
24. Der Christ im sozialen Kampf unserer Tage. Vortrag, gehalten an der XII. Christlichen Studentenkonferenz in Aarau 1908. Im Konferenzbericht Bern (Francke), 1908.
25. Dein Reich komme! Predigten aus den Jahren 1904–1908 am Münster in Basel. Basel (Helbing), 1909. 2. Aufl. 1911. 3. Aufl. in 2 Bänden 1922.
26. Was ist uns Jesus Christus? in «Unsere Kirche. Worauf sie ruht und was sie soll.» Vier Vorträge zur Besinnung und Verständigung, herausgegeben von den Freunden der «Neuen Wege» in Basel. Basel (Helbing), 1911.
27. Jesus, Christentum und Reich Gottes. Vortrag, gehalten an der XVI. Christlichen Studenten-Konferenz in Aarau 1912, im Konferenzbericht, Bern (Francke), 1912.

28. Nicht Friede, sondern Schwert! Predigt, gehalten im Dezember 1912 in der Kirche von Obersträß in Zürich. Zürich (Verlag des Grütlivereins), 1912.
29. Auf Gott harren! – Den Unmündigen offenbar! – Das Diesseits und Jenseits des Gottesreiches. – 3 Predigten, in «Wir zeugen vom lebendigen Gott», Predigten religiös-sozialer Pfarrer der Schweiz, herausgegeben von J. Eugster. Jena (Diederichs), 1912.
30. Die Arbeiter und ihr Lohn. – Das Gottesgericht. – 2 Predigten in «Volkshauspredigten von C. Arbenz, H. Bader, L. Ragaz, E. Tischhauser», Zürich (Verlag des Grütlivereins), 1914.
31. Über den Sinn des Krieges. Vortrag, gehalten vor der Zürcher Freistudentenschaft. Zürich (Orell Füssli), 1915.
32. Die sittlichen Ziele der Volksgemeinschaft. Vortrag, gehalten an der XX. Christlichen Studentenkonferenz in Aarau 1916, im Konferenzbericht, Bern (Francke), 1916.
33. Die neue Schweiz. Ein Programm für Schweizer und solche, die es werden wollen. Olten (Trösch), 1917, 2. und 3. Aufl. 1918, 4. Aufl. 1919.
34. Die pädagogische Revolution. Zehn Vorlesungen zur Erneuerung der Kultur, gehalten im Sommersemester 1919 an der Universität Zürich, Olten (Trösch), 1920.
35. Ein sozialistisches Programm. Von Max Gerber, Jean Matthieu, Clara und Leonhard Ragaz, Dora Staudinger. Olten (Trösch), 1919. (Von Ragaz stammt der I. Teil: Die Prinzipien, sowie das 2. Kapitel des II. Teils: Das politische Programm.)
36. Sozialismus und Gewalt. Ein Wort an die Arbeiterschaft und ihre Führer. Olten (Trösch), 1919.
37. Politik und Gottesreich. Vortrag, gehalten an der Landsgemeinde der «Evangelischen Freischar», Pfingsten 1919. Olten (Trösch), o. J.
38. Weltreich, Religion und Gottesherrschaft. 2 Bände. Erlenbach-Zürich (Rotapfel), 1922.
39. Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn – und weiter! Erlenbach-Zürich (Rotapfel), 1922. 2. Aufl. 1925.
40. Theosophie oder Reich Gottes? Erlenbach-Zürich (Rotapfel), 1922.
41. Was sollen wir denn tun? Vortrag, gehalten an der XXVI. Aarauer

- Studentenkonferenz 1922, im Konferenzbericht, Leipzig (Der neue Geist-Verlag), 1922.
42. Judentum und Christentum. Ein Wort zur Verständigung. Erlenbach-Zürich (Rotapfel), 1922.
 43. Dienstverweigerung und Zivildienst. Erläuterung und Begründung der Zivildienstpetition. Herausgegeben vom Initiativkomitee, 1923.
 44. Die Abrüstung als Mission der Schweiz. Herausgegeben von der Schweiz. Zentralstelle für Friedensarbeit. Zürich 1924.
 45. Die Bedeutung Woodrow Wilsons für die Schweiz und die Welt. Vortrag, gehalten an der Wilson-Gedächtnisfeier in Zürich. Schriften der Schweiz. Vereinigung für den Völkerbund, 1924.
 46. Die heutige religiöse Lage und die Volksschule. 6 Vorträge von Ludwig Köhler und L. Ragaz, herausgegeben von der pädagog. Vereinigung des Lehrervereins Zürich, 1925.
 47. Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus. Wernigerode (Harder), 1929.
 48. Sinn und Werden der religiös-sozialen Bewegung. Vortrag, gehalten an der religiös-sozialistischen Konferenz in Caub a. Rh., April 1931. Zürich (Verlag der Religiös-sozialen Vereinigung), 1936. (Auch in «Reich Gottes - Marxismus - Nationalsozialismus. Ein Bekenntnis religiöser Sozialisten», herausgegeben von G. Wünsch, Tübingen (Mohr), 1931.)
 49. Dient das Milizheer dem Frieden? Zürich (Schweiz. Zentralstelle für Friedensarbeit), 1933.
 50. Die Botschaft vom Reich Gottes. Ein religiös-soziales Bekenntnis. Von Robert Lejeune und L. Ragaz. Zürich (Verlag der religiös-sozialen Vereinigung), 1933.
 51. Die Erneuerung der Schweiz. Ein Wort zur Besinnung. Herausgegeben von der religiös-sozialen Vereinigung. Zürich 1933.
 52. Reformation nach Vorwärts oder nach Rückwärts? Eine Kampfschrift. Zürich (Verlag der religiös-sozialen Vereinigung), 1937.
 53. Das Reich und die Nachfolge. Andachten. Bern (Lang), 1938.
 54. Neuer Himmel und neue Erde! Ein religiös-sozialer Aufruf von Otto Bauer und L. Ragaz. Zürich (Verlag der religiös-sozialen Vereinigung), 1938.

55. Noch ein Kampf um die Schweiz. Dokumente zum Kampf mit der Pressezensur. Zürich (Vereinigung der Freunde der «Neuen Wege»), 1941.
56. Sollen und können wir die Bibel lesen und wie? Zürich (Religiös-soziale Vereinigung), 1941.
57. Die Botschaft vom Reiche Gottes. Ein Katechismus für Erwachsene. Bern (Lang), 1942.
58. Das Glaubensbekenntnis. Zur Bekenntnisfrage, mit einer Erklärung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Zürich (Religiös-soziale Vereinigung), 1942.
59. Israel-Judentum-Christentum. Zürich (Religiös-soziale Vereinigung), 1942.
60. Das Unservater. Von der Revolution der Bibel, I. Zürich (Religiös-soziale Vereinigung), 1943.
61. Die Zehn Gebote. Von der Revolution der Bibel, II. Zürich (Religiös-soziale Vereinigung), 1943.
62. Die Gleichnisse Jesu. Bern (Lang), 1944.
63. Die Bergpredigt Jesu. Bern (Lang), 1945.
64. Die Geschichte der Sache Christi. Bern (Lang), 1945.
65. Die Bibel – eine Deutung. 7 Bände. Zürich (Diana), 1947 ff. I: Die Urgeschichte (1947), II: Moses (1947), III: Die Geschichte Israels (1948), IV: Die Propheten (1948), V: Jesus (1949), VI. Die Apostel (1950), VII: Johannes (1950).
66. Das Reich Gottes in der Bibel. Zürich (Religiös-soziale Vereinigung), 1948.
67. Mein Weg. 2 Bände. Zürich (Diana), 1952.

III. Literatur zur Geschichte der Theologie und des christlichen Sozialismus

a. Quellen

68. BENZ Gustav, Christlicher Sozialismus, in «Schweizerische Blätter für Wirtschafts- und Sozialpolitik», 3. Jahrgang, Bern und Leipzig 1895, p. 237 ff.

69. BIEDERMANN Alois Emanuel, Christliche Dogmatik, 2. Aufl., Berlin 1884.
70. BLUMHARDT Johann Christoph, Ausgewählte Schriften in drei Bänden, herausgegeben von Otto Bruder, Zürich 1947ff.
71. BLUMHARDT Christoph, Eine Auswahl aus seinen Predigten, Andachten und Schriften (vier Bände), herausgegeben von R. Lejeune, Erlenbach-Zürich 1925ff.
72. – Gedanken aus dem Reiche Gottes, im Anschluß an die Geschichte von Möttlingen und Bad Boll, und unsere heutige Stellung. Ein vertrauliches Wort an Freunde. Bad Boll 1895.
73. CARLYLE Thomas, Sozialpolitische Schriften, übersetzt und herausgegeben von Pfannkuche und Heusel, 3 Bände, Göttingen 1895ff.
74. GÖHRE Paul, Wie ein Pfarrer Sozialdemokrat wurde. Dresden 1909.
75. v. GREYERZ Karl, Briefe, eingeführt von Oscar Moppert, Bern 1953.
76. HERRMANN Wilhelm, Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluß an Luther dargestellt. 2. Aufl., Stuttgart 1892.
77. – Ethik, 3. Aufl., Tübingen 1904.
78. – Die sittlichen Gedanken Jesu in ihrem Verhältnis zu der sittlich-sozialen Lebensbewegung der Gegenwart. (Verhandlungen des 14. evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten in Darmstadt, am 3. und 4. Juni 1903, p. 10ff.) Göttingen 1903.
79. HILTY Carl, Einige Gedanken über die Gründung christlich-sozialer Vereine. Bern 1896.
80. HOLTZMANN Oscar, Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen. Leipzig 1893.
81. KAMBLI Conrad Wilhelm, Die sozialen Parteien und unsere Stellung zu denselben. St. Gallen 1887.
82. – Die Stellung des freisinnigen Protestantismus zum Sozialismus, zu der christlich-sozialen oder evangelisch-sozialen Partei. (Separatdruck aus Schweiz. Blätter für Wirtschafts- und Sozialpolitik) Bern und Leipzig 1895.
83. KIERKEGAARD Sören, Gesammelte Werke, herausgegeben und übersetzt von Christoph Schrempf, H. Gottsched u. a. (12 Bände) Jena 1909ff.
84. – Die Tagebücher 1834–1855, ausgewählt und übertragen von Theodor Haecker. München und Olten 1948.

85. KINGSLEY Charles, Briefe und Gedenkblätter, herausgegeben von seiner Gattin, übersetzt von M. Sell. Gotha 1897.
86. KUTTER Hermann, Das Unmittelbare. Eine Menschheitsfrage, 3. Aufl. Basel 1921.
87. – Die Welt des Vaters. Predigten über Lukastexte. Zürich 1901.
88. – Sie müssen! Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft (8. Tausend) Jena 1910.
89. – Gerechtigkeit (Römerbrief Kap. I–VIII). Ein altes Wort an die moderne Christenheit. Berlin 1905.
90. – Wir Pfarrer. Leipzig 1907.
91. – Die Revolution des Christentums. Leipzig 1908.
92. – Weihnacht. Zürich 1912.
93. – Christus lebt in mir. Predigt. Zürich 1912.
94. – Du sollst Gott deinen Herrn lieben. Predigt, gehalten am Bettag, den 20. September 1914. Zürich 1914.
95. – Ich kann mir nicht helfen..., Auch ein Wort an die deutschen Freunde der Religiös-sozialen. Zürich 1915.
96. – Reden an die deutsche Nation. Jena 1916.
97. – Not und Gewißheit. Ein Briefwechsel. Basel 1927.
98. LIPSUS Richard Adalbert, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. Braunschweig 1876.
99. MOJON H., Gehen wir einer sozialen Katastrophe entgegen? Basel 1894.
100. MÜHLEMANN Christian, Christlicher Socialismus. Kritische Betrachtungen, nebst social-ethischen Erörterungen. Bern 1898.
101. NAUMANN Friedrich, Arbeiter-Katechismus, oder der wahre Socialismus, seinen arbeitenden Brüdern dargebracht. Calw und Stuttgart 1889.
102. – Jesus der Volksmann. (Göttinger Arbeiterbibliothek) Göttingen 1894.
103. – Soziale Briefe an reiche Leute. Göttingen 1895.
104. – Einige Gedanken über die Gründung christlich-sozialer Vereine. Entgegnung auf Prof. Dr. Hilty's gleichnamigen Vortrag. Bern 1896.
105. – Was heißt christlich-sozial? Gesammelte Aufsätze. 1. Band 1894, 2. Band 1896.

106. NAUMANN Friedrich, Asia. Berlin 1899.
107. – Briefe über Religion. Berlin 1903.
108. – Das Schicksal des Marxismus. («Die Hilfe», 1908, Nr. 41, p. 654ff.)
109. – Gotteshilfe. Gesamtausgabe der Andachten aus den Jahren 1895–1902. 5. Aufl., Göttingen 1917.
110. – Das Christentum. (Pädagog. Magazin, Heft 728) Leipzig 1919.
111. – Gestalten und Gestalter. Lebensgeschichtliche Bilder, herausgegeben von Th. Heuß. Berlin 1919.
112. PFLEIDERER Otto, Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Berlin 1880.
113. PFLÜGER Paul, Das Wesen der sozialen Frage. Zürich 1897.
114. – Sozialpolitische Reden und Aufsätze. Zürich 1913.
115. PROBST Jakob, Die soziale Arbeit des Pfarrers. Bern, o. J. (1894).
116. RITSCHL Albrecht, Unterricht in der christlichen Religion, 3. Aufl., Bonn 1886.
117. ROBERTSON Frederick William, Religiöse Reden, in deutscher Übersetzung, mit einem Vorwort von A. Harnack, 2 Bände. Leipzig 1893 (3. Aufl. des 1. Bandes), 1894 (2. Aufl. des 2. Bandes).
118. – Reden über die Korintherbriefe, deutsche Übersetzung, mit Vorrede von P. Drews. Göttingen 1895.
119. – Sozialpolitische Reden, deutsch von H. von Dungern. Göttingen 1895.
120. – Christenworte an Reich und Arm. Zwei soziale Musterpredigten, herausgegeben von M. Rade. Gotha 1890.
121. ROTHE Richard, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Ein geschichtlicher Versuch. Wittenberg 1837.
122. – Theologische Ethik, 2. Aufl., Wittenberg 1867.
123. – Stille Stunden, Aphorismen aus dem handschriftlichen Nachlaß, herausgegeben von F. Nippold. Wittenberg 1872.
124. SOZIALISMUS AUS DEM GLAUBEN. Verhandlungen der sozialistischen Tagung in Heppenheim a. B., Pfingstwoche 1928. Zürich-Leipzig 1929.
125. STIMMEN DES FREIEN CHRISTENTUMS aus der Schweiz. 3. Bändchen: Soziales. Aufsätze von C. W. Kambli, A. Bitzios, P. Pflüger, Ch. Tester, A. Feitknecht, W. Bion, G. Schönholzer, Z. Wirth, J. Täschler. Zürich 1898.

126. STOECKER Adolf, Christlich-sozial. Bielefeld 1890.
127. – Dreizehn Jahre Hofprediger. Berlin 1895.
128. – Arm und Reich. Vortrag, gehalten im Münster zu Basel am 18. März 1891. (Separatdruck aus dem «Christlichen Volksboten») Basel 1891.
129. TODT Rudolf, Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft. 2. Aufl., Wittenberg 1878.
130. TOLSTOI Leo, Meine Beichte. Ausgabe von R. Löwenfeld (8.–10. Tausend) Jena 1922.
131. – Kritik der dogmatischen Theologie. Ausgabe Löwenfeld, Jena 1911.
132. – Was sollen wir denn tun? Ausgabe Löwenfeld, Jena 1911.
133. – Mein Glaube. Ausgabe Löwenfeld, Jena 1911.
134. – Das Reich Gottes ist in Euch. Ausgabe Löwenfeld, Jena 1911.
135. – Religiös-ethische Flugschriften. 2 Bände, Ausgabe Löwenfeld, Jena 1911.
135. VOLKSHAUS-PREDIGTEN, von C. Arbenz, H. Bader, L. Ragaz, E. Tischhauser. Zürich 1914.
136. – WIR ZEUGEN VOM LEBENDIGEN GOTT. Predigten religiös-sozialer Pfarrer aus der Schweiz, herausgegeben von J. Eugster. Jena 1912.

b. Darstellungen

137. BARTH Karl, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zollikon-Zürich 1947.
138. – Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann, in «Die Theologie und die Kirche». München 1928. (zuerst erschienen in «Zwischen den Zeiten», 1925, p. 246 ff.)
139. – Zum Gedächtnis an Johannes Wendland, Theologische Zeitschrift. 3. Jahrgang, 1947, p. 52 ff.
140. BARTH Peter, Zur Sozialethik des Calvinismus, in «Kirche, Bekenntnis und Sozialethos». Genf 1934.
141. BLOESCH Eduard, Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirchen. 2 Bände. Bern 1898/1899.

142. BLUM Emil, Leo Tolstoi. Schlüchtern/Habertshof 1922.
143. BREMI Willy, Der Weg des protestantischen Menschen. Von Luther bis Albert Schweitzer. Zürich 1953.
144. BRENTANO Lujo, Die christlich-soziale Bewegung in England. 2. Aufl. Leipzig 1883.
145. BRUNNER Emil, Das Gebot und die Ordnungen, Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Tübingen 1932.
146. – Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung. Zürich 1943.
147. – Das Mißverständnis der Kirche. Zürich 1951.
148. BRUNSTÄD Friedrich, Adolf Stoecker. Berlin 1935.
149. DAMOUR Carl, Die Epochen des Protestantismus. Studien zum Kirchenbegriff. Bern 1935.
150. DEHN Günther, Adolf Stoecker, in «Zwischen den Zeiten», 1924, Heft VIII, p. 25 ff.
151. DIEM Hermann, Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard, Zollikon-Zürich 1950.
152. TEN DOORNKAAT Hans, Die oekumenischen Arbeiten zur sozialen Frage. Zürich 1954.
153. FRANK Walter, Adolf Stoecker und die christlich-soziale Bewegung. 2. Aufl., Berlin 1935.
154. FUCHS Emil, Christentum und Sozialismus. Offenbach a. M. 1948.
155. GILSON Etienne, Les métamorphoses de la Cité de Dieu, Louvain et Paris 1952.
156. GÖHRE Paul, Die evangelisch-soziale Bewegung. Leipzig 1896.
157. GUGGISBERG Kurt, Albert Bitzius, 1835–1882, Wesen und Werk, Bern 1935.
158. v. ZAHN-HARNACK Agnes, Adolf von Harnack. Berlin 1936.
159. HAUSRATH Adolf, Richard Rothe und seine Freunde (2 Bände). Berlin 1902/1906.
160. HECKEL Theodor, Exegese und Metaphysik bei R. Rothe. München 1928.
161. HERMELINK Heinrich, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart. 1. Band (1789–1835) 1951, 2. Band (1835–1870) 1953, Tübingen und Stuttgart.

162. HERRIGEL Hermann, Die Theologie Wilhelm Herrmanns, in «Zwischen den Zeiten», 1927, p. 331 ff.
163. HEUSS Theodor, Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit. Berlin 1937.
164. HIRSCH Emanuel, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. 5 Bände. Gütersloh 1949, 1951, 1951, 1952, 1954.
165. – Die Reichs-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie. Göttingen 1921.
166. HEINSIUS Wilhelm, Blumhardts Botschaft von der Liebe Gottes zur Welt. – Christoph Blumhardts Weg zum Sozialismus. 2 Vorträge in «Drei Vorträge über Blumhardt und Zinzendorf», Bad Boll 1929.
167. JÄCKH Eugen, Blumhardt Vater und Sohn und ihre Botschaft. Berlin 1925.
168. – Christoph Blumhardt. Ein Zeuge des Reiches Gottes. Basel 1950.
169. KAMBLI Wilhelm, Dr. theol. Conr. Wilh. Kambli. Pfarrer und Dekan. Ein Lebensbild. Lichtensteig 1918.
170. KARRENBURG Friedrich, Christentum, Kapitalismus und Sozialismus. Darstellung und Kritik der Soziallehren des Protestantismus und Katholizismus Deutschlands seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Berlin 1932.
171. KATTENBUSCH Ferdinand, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. Ihre Leistungen und ihre Schäden. Gießen 1924.
172. – Zeitenwende auch in der Theologie. Gießen 1934.
173. KNELLWOLF Arnold, Zwingli Wirth, ein Führer zur Freiheit. Bern, 1913.
174. – Der Volksmann Luzi Michel, Zürich 1913.
175. KÖHLER Walter, Ernst Troeltsch. Tübingen 1941.
176. KUPISCH Karl, Vom Pietismus zum Kommunismus. Historische Gestalten, Szenen und Probleme. Berlin 1953.
177. LAUN Justus Ferdinand, Soziales Christentum in England. Geschichte und Gedankenwelt der Copec-Bewegung. Berlin 1926.
178. LIEB Fritz, Christentum und Marxismus, in «Zwischen den Zeiten», 1929, p. 367 ff.

179. – Wir Christen und der Kommunismus. München 1952.
180. LIECHTENHAN Rudolf, Die soziale Frage vor der schweizerischen Prediger-gesellschaft. In «Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer Kirchengeschichte», Festschrift zum 60. Geburtstag von Paul Wernle, Basel 1932.
181. – Der religiöse Sozialismus in der Schweiz. In «Ekklesia», eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, III/10: Die evangelischen Kirchen der Schweiz. Gotha 1935.
182. LOCHER Gottfried Wilhelm, Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie. Zürich 1954.
183. LÖWITH Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. 2. Aufl., Stuttgart 1953.
184. LÜTGERT Wilhelm, Der christliche Sozialismus im 19. Jahrhundert. Halle 1927.
185. MATTHIEU Jean, Das Christentum und die soziale Krise der Gegenwart. Basel 1913.
186. MERZ Georg, Christoph Blumhardt unter der Kritik der dialektischen Theologie. In «Zwischen den Zeiten», 1932, p. 541 ff.
187. MOPPERT Oscar, Pfarrer D. Gustav Benz, in Basler Jahrbuch 1938, Basel 1938.
188. NIGG Walter, Geschichte des religiösen Liberalismus. Entstehung, Blütezeit, Ausklang. Zürich 1937.
189. – Hermann Kutters Vermächtnis. Bern 1941.
190. PFISTER Oskar, Die gegenwärtige Metamorphose der theologischen kirchlichen Parteien in der Schweiz. In Schweizerische theologische Zeitschrift, 1904.
191. PFISTER Rudolf, Die Haltung der schweizerischen Kirchen während des Weltkriegs 1914–1918. In Theologische Zeitschrift, 6. Jahrgang, 1950, p. 338 ff.
192. RATHJE Johannes, Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte, dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade. Stuttgart 1952.
193. DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART, 2. Aufl., 1927 ff.
194. SCHMIDT Karl Ludwig, Zum Gedächtnis an Rudolf Liechtenhan. In Theologische Zeitschrift, 3. Jahrgang, 1947, p. 456 ff.

195. SCHNEIDER Johannes, Friedrich Naumanns soziale Gedankenwelt, Berlin 1929.
196. SCHÖNHOLZER Gottfried, Die religiöse Reformbewegung in der deutschen Schweiz. St. Gallen 1886.
197. SCHÜTZ Paul, Säkulare Religion. Eine Studie über ihre Erscheinung in der Gegenwart und ihre Idee bei Schleiermacher und Blumhardt d. J., Tübingen 1932.
198. STAEHELIN Ernst, Die Stellung des schweizerischen Protestantismus zum Aufbruch des Sozialismus und Kommunismus in der Regenerationszeit. In «Zwingliana», Band VI (1934–1938), p. 33 ff.
199. – Liberalismus und Evangelium. Die Stellung des schweizerischen Protestantismus zum Aufbruch des Liberalismus in der Regenerationszeit. Basel 1934 (Rektoratsrede).
200. – Alexandre Vinet und Félicité de Lamennais in ihrem Verhältnis zum Liberalismus und zum Sozialismus. In Theologische Zeitschrift, 1. Jahrgang, 1945, p. 42 ff.
201. – Im Namen Gottes des Allmächtigen! (Vom Kampf um die Christlichkeit der Schweizerischen Eidgenossenschaft) in «Vom Wesen und Wandel der Kirche», Festschrift zum 70. Geburtstag von Eberhard Vischer, Basel 1935.
202. – Vom Ringen um die christliche Grundlage der Schweizerischen Eidgenossenschaft seit der Geltung der Bundesverfassung von 1874. Basel 1939 (Rektoratsrede).
203. – Im Bannkreis der Reichsgotteshoffnung. Das Lebenswerk des ehemaligen Basler Missionars Ludwig Reinhardt in ausgewählten Stücken aus seinen Schriften, seinem Briefwechsel und den Urteilen der Zeitgenossen. Basel 1924.
204. STEPHAN Horst, Geschichte der evangelischen Theologie seit dem Deutschen Idealismus. Berlin 1938.
205. THIER Erich, Die Kirche und die soziale Frage. Von Wichern bis Friedrich Naumann. Eine Untersuchung über die Beziehungen zwischen politischen Vorgängen und kirchlichen Reformen. Gütersloh 1950.
206. THURNEYSSEN Eduard, Christoph Blumhardt. München 1926.
207. – Hermann Kutter, in «Zwischen den Zeiten», 1923, Heft IV, p. 3 ff.

208. – Sozialismus und Christentum, in «Das Wort Gottes und die Kirche», München 1927. (zuerst in «Zwischen den Zeiten», 1923, Heft II, p. 58 ff.)
209. TROELTSCH Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912.
210. – Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. In «Die Kultur der Gegenwart» I/IV. Berlin und Leipzig 1906.
211. – Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, herausgegeben von Hans Baron. Tübingen 1925.
212. – Richard Rothe. Gedächtnisrede gehalten zur Feier des 100. Geburtstags an der Universität Heidelberg. Freiburg i. B. 1899.
213. WALSER Paul, Christoph Blumhardt der Protestant. Bern 1946.
214. WEBER Max, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I. Tübingen 1920.
215. WERNLE Paul, Die Reichs-Gottes-Hoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus. Tübingen 1903.
216. WEISS Johannes, Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie. Gießen 1901.
217. WETH Gustav, Die Heilsgeschichte. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus IV/2) München 1931.
218. ZIEGLER Alfred R., Die evangelisch-soziale Bewegung der Schweiz. Diss. rer. pol., Zürich 1939.
219. ZÜNDEL Friedrich, Johann Christoph Blumhardt, 5. Aufl., Zürich 1887.

IV. Literatur zur allgemeinen Geschichte, zur Geschichte der Schweiz und zur Geistesgeschichte

210. AMMANN Max, Die «Evangelische Politik» des Basler Historikers Hermann Bächtold (1882–1934). Zürich 1954.
221. BARTH Hans, Wahrheit und Ideologie. Zürich 1945.
222. BONJOUR Edgar, Geschichte der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert. Geschichte der Schweiz von Nabholz, von Muralt, Feller, Bonjour. Band II. Zürich 1938.

223. BRUPBACHER Fritz, 60 Jahre Ketzer. Selbstbiographie. Zürich 1935.
224. BUBER Martin, Pfade in Utopia. Heidelberg 1950.
225. – Hinweise. Gesammelte Essays. Zürich 1953.
226. CÉRÉSOLE Pierre, Vivre sa vérité. Carnets de route. Neuchâtel 1950.
227. CROCE Benedetto, Geschichte Europas im 19. Jahrhundert. 2. Aufl., Zürich 1947.
228. CURTIUS Ludwig, Deutsche und antike Welt. Lebenserinnerungen. Stuttgart 1950.
229. DEGEN Ernst, Stefan Gschwind als Sozialpolitiker. In «Baselbieter Heimatbuch», Band VI. Liestal 1954.
230. FOERSTER Friedrich Wilhelm, Erlebte Weltgeschichte. Memoiren. Zürich 1953.
231. FRY Karl, Kaspar Decurtins. Der Löwe von Truns, 1855–1916. 2 Bände. Zürich 1949/1952.
232. GAGLIARDI Ernst, Geschichte der Schweiz von den Anfängen bis zur Gegenwart. 4. Aufl., 3 Bände. Zürich 1939.
233. v. GERLACH Hellmut, Von Rechts nach Links. Zürich 1937.
234. GITERMANN Valentin, Die historische Tragik der sozialistischen Idee. Zürich 1939.
235. GRIDAZZI Mario, Die Entwicklung der sozialistischen Ideen in der Schweiz bis zum Ausbruch des Weltkriegs. Zürich 1935.
236. GRIMM Robert, Geschichte der sozialistischen Ideen in der Schweiz. Zürich 1931.
237. GRUNER Erich, Edmund von Steiger, Dreißig Jahre neuere bernische und schweizerische Geschichte. Bern 1949.
238. HEUSS-KNAPP Elly, Ausblick vom Münsterturm. Erinnerungen. 3. Aufl., Tübingen 1953.
239. HISTORISCH-BIOGRAPHISCHES LEXIKON DER SCHWEIZ. Neuenburg 1921 ff.
240. KOHN Hans, Martin Buber, sein Werk und seine Zeit. Ein Versuch über Religion und Politik. Hellerau 1930.
241. KÖHLER Ludwig, Ein Schweizer wird Schweizer. Jugenderinnerungen. Schaffhausen o. J.
242. LORENZ Jakob, Erinnerungen eines simplen Eidgenossen. Zürich 1935.

243. LÖWITH Karl, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard. 2. Aufl., Zürich 1941.
244. DE MAN Hendrik, Zur Psychologie des Sozialismus. Jena 1926.
245. – Cavalier seul, 40 ans de socialisme européen. Genève 1948.
246. MARXISMUS-STUDIEN, Beiträge von H. Bollnow, F. Delekat, I. Fettscher, L. Landgrebe, R. Nürnberger, H.-H. Schrey, E. Thier, H.D. Wendland, mit einem Vorwort von E. Metzke. Tübingen 1954.
247. MASARYK erzählt sein Leben. Gespräche mit Karel Capek. Zürich o. J.
248. MEHRING Franz, Karl Marx. Geschichte seines Lebens. Zürich 1946.
249. RICH Arthur, Die kryptoreligiösen Motive in den Frühschriften von Karl Marx. In Theologische Zeitschrift, 7. Jahrgang, 1951, p. 192ff.
250. v. SALIS J. R., Weltgeschichte der neuesten Zeit. 1. Band: Die historischen Grundlagen des 20. Jahrhunderts, 1871–1904. Zürich 1951.
251. SCHENKER Ernst, Die Sozialdemokratische Bewegung in der Schweiz von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Appenzell 1926.
252. THEIMER Walter, Der Marxismus. Lehre, Wirkung, Kritik. Bern 1950.
253. TROTZKI Leo, Mein Leben, Versuch einer Autobiographie. Berlin 1930.
254. WECKERLE Eduard, Herman Greulich. Ein Sohn des Volkes. Zürich 1947.

Register

- Adler, Viktor 82
 Altherr, Alfred 41, 65
 Amberg, Hans 97
 Ammann, Max 250
 Auberlen, Carl August 109, 113
 Augustin 124
- Bader, Hans 77, 93
 Baechtold, Hermann 250
 Barth, Albert 79
 Barth, Fritz 66, 71
 Barth, Karl 83, 84, 93, 99, 100, 110, 111
 Baur, Ferdinand Christian 105, 107
 Baur, Hans 63, 66
 Bebel, August 221
 Beck, Johann Tobias 112
 Bengel, Johann Albrecht 109, 136, 140
 Benz, Gustav 222, 225, 226, 227, 228
 Bergson, Henri 80, 133
 Berkeley, George 27
 Bernoulli, Carl Albrecht 18
 Bernstein, Eduard 234
 Biedermann, Alois Emanuel 15, 17, 19, 21, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 38, 105, 107, 136, 137, 144, 154, 155, 156, 161, 173, 174, 175, 218
 Bietenholz, Alfred 98
 Bismarck, Otto v. 21, 60, 106, 209, 210, 216, 221
 Bitzium, Albert (Vater) siehe Gotthelf, Jeremias
 Bitzium, Albert (Sohn) 16, 21, 24, 28, 33, 34, 38, 52, 65, 217, 218, 219
 Blanke Fritz 251
 Bloesch, Emil 227
 Blumhardt, Johann Christoph (Vater) 113, 133, 140
 Blumhardt, Christoph (Sohn) 55, 56, 65, 66, 67, 69, 81, 89, 114–118, 129, 132, 133, 136, 140–142, 143, 147, 150, 159, 160, 176, 184–186, 191, 194, 197, 229–233, 237, 238, 239, 245, 250
 Boehme, Jakob 109
 Bolliger, Adolf 15, 27, 63, 69, 70, 84
 Bonhoeffer, Dietrich 256
 Bornkamm, Heinrich 251
 Bossuet, Jacques 252
 Bousset, Wilhelm 64
 Brandt, Paul 223
 Bruder, Otto 113
 Brunner, Emil 85, 94, 148, 256
 Bruno, Giordano 27
 Buber, Martin 239, 244
 Buddha 122
 Bunsen, Karl Josias v. 103
 Burckhardt, Jacob 20, 104, 201
- Calvin, Johann 18
 Campanella, Tommaso 254
 Carlyle, Thomas 34, 35, 44, 45, 46, 52, 80, 143, 153, 200, 201, 202, 203, 220
 Cérésolle, Pierre 97

- Christ, Paul 15, 80
 Cocceius, Johannes 109
 Comte, Auguste 42, 45, 254
 Cromwell, Oliver 258
 Curtius, Ludwig 211

 Damour, Carl 177
 Dante 133
 Darwin, Charles 88
 Delbrück, Hans 58
 Descartes, René 27
 Deussen, Paul 19
 Deuteriojesaja 134
 Diem, Hermann 183, 184, 256
 Dilthey, Wilhelm 20
 Drummond, Henry 122
 Dürrenmatt, Peter 101

 Elisabeth v. Thüringen 44
 Emerson, Ralph Waldo 44
 Engels, Friedrich 33, 106, 199, 234
 Eucken, Rudolf 80
 Eugster Howard 233

 Feuerbach, Ludwig 240
 Fichte, Johann Gottlieb 27, 44, 46, 63, 68, 85, 179, 201, 234
 Finsler, Rudolf 224
 Fleiner, Fritz 80
 Foerster, Friedrich Wilhelm 96
 Frank, Walter 206, 207, 208, 209, 210
 Franziskus v. Assisi 18, 44, 73, 125, 129, 133, 134, 162, 257
 Friedrich Wilhelm IV., König 206
 Friedrich III., Kaiser 209
 Furrer, Konrad 23, 25

 George, Henry 74, 234
 Gerber, Max 239
 Gerlach, Hellmut v. 61, 210, 211
 Gilson, Etienne 254
 Göhre, Paul 81, 232

 Goethe, Johann Wolfgang 25, 44, 125, 162
 Gogarten, Friedrich 256
 Gotthelf, Jeremias 16, 22, 201, 217
 Gounelle, Elie 81, 101, 248
 Greulich, Hermann 82
 Greyerz, Karl v. 41, 97
 Gridazzi, Mario 238
 Grundtvig, Nicolai 87, 183
 Gschwind, Stefan 65
 Guardini, Romano 256
 Güder, E. 224, 226
 Guggisberg, Kurt 218, 219

 Hadorn, Wilhelm 91
 Hamann, Johann Georg 17, 111
 Hammerstein, Frhr. v. 210
 Hardie, Keir 82
 Harnack, Adolf v. 18, 58, 70, 107, 123, 161, 205
 Hartmann, Benedikt 78
 Hauri, J. 84
 Hauri, N. 66
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 25, 27, 29, 30, 34, 80, 104, 105, 106, 107, 136, 137, 144, 167, 172, 173, 179, 240
 Hengstenberg, Ernst Wilhelm 172
 Herder, Johann Gottfried 25, 104, 105, 111, 125, 162
 Herrmann, Wilhelm 21, 34, 36, 58, 59, 60, 64, 139, 144, 157, 158, 161, 162, 205
 Heß, Johann Jakob 110
 Heuß-Knapp, Elly 211
 Heuß, Theodor 61, 206, 207
 Hilty, Carl 39, 227
 Hirsch, Emanuel 110
 Hitler, Adolf 97
 Höffding, Harald 27, 42
 Hofmann, Johann Christian Konrad 111, 112
 Holtzmann, Oskar 32, 33, 34
 Huber, Viktor Aimé 33, 208

- Hume, David 27
Hurter, Friedrich 172
Hus, Jan 134
- James, William 80
Jaurès, Jean 82
Joß, Gottlieb 70
- Kaftan, Julius 18, 119
Kambli, Conrad Wilhelm 16, 33, 38, 51, 55, 68, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 228, 230
Kant, Immanuel 16, 17, 21, 25, 27, 34, 44, 45, 46, 47, 54, 68, 80, 122, 123, 125, 137, 139, 144, 162, 191, 234
Keller, Gottfried 190
Kierkegaard, Sören 22, 30, 34, 39, 40, 43, 44, 52, 78, 80, 162, 163, 176, 181–184, 188, 189, 191, 194, 197, 256, 257, 258
Kingsley, Charles 34, 143, 201–203, 245
Kliefoth, Theodor 172
Knellwolf, Arnold 219, 220, 223
Koechlin, Carl 228
Koehler, Ludwig 77, 87, 100, 101, 248
Kramer, Hugo 85, 129
Kropotkin, Fürst Peter 244
Krumwiede, Hans-Walter 251
Kupisch, Karl 207
Kutter, Hermann 65–69, 75, 77, 78, 79, 82, 85, 93, 114, 143, 188, 197, 233–238, 239, 245, 248, 250, 253
Kutter, Hermann (Sohn) 66
- Lagarde, Paul de 40, 44, 47
Landauer, Gustav 244
Lang, Heinrich 21, 24, 38, 218
Lange, Friedrich Albert 33, 74, 221
Langhans, Eduard und Friedrich 218
Lassalle, Ferdinand 164
Lauterburg, Moritz 70, 71, 72
Lauterburg, Otto 227
Leibniz, Gottfried Wilhelm 27, 254
- Lejeune, Robert 93, 114, 141, 160, 184, 185, 230, 232
Lenin, Wladimir Iljitsch 242
Lessing, Gotthold Ephraim 25, 27, 28, 37, 104, 105, 119, 197
Lichtenhahn, Hans 224, 225
Liechtenhan, Rudolf 62, 63, 77, 78, 79, 222, 226
Lilje, Hanns 251
Lipsius, Richard Adalbert 15, 17, 21, 24, 26, 27, 28, 37, 105, 119, 136, 137, 154, 155, 156, 161, 173, 174, 178
Locher, Gottfried Wilhelm 250
Löhe, Wilhelm 172
Löwith, Karl 252
Lorenz, Jakob 82
Lotze, Hermann 27
Ludlow, John Malcolm 202
Ludwig, Gottfried 93
Lüdemann, Hermann 70
Lüthi, Walter 101
Luther, Martin 18, 58, 95, 111, 124, 125, 139, 157, 162, 215, 251
- de Man, Hendrik 239, 244
Marti, Karl 70, 71
Marx, Karl 33, 36, 52, 72, 95, 106, 130, 164, 234, 235, 239, 240, 241, 244, 245
Matthieu, Jean 79, 239
Mattmüller, Markus 70, 238
Maurice, Frederick Denison 201, 202, 245
Menken, Gottfried 110
Mill, John Stuart 42, 200, 221
Mojon, H. 223
Mommsen, Theodor 104
Monod, Wilfrid 81, 248
Moosherr, Theodor 21, 23, 41
Moses 168
Most, Johannes 205
Mühlemann, Christian 215
Müller, Ernst 70, 71
Mynster, Jakob Peter 182

- Naumann, Friedrich 33, 34, 35, 43, 52, 54,
56–62, 65, 67, 68, 81, 82, 158, 159, 163,
206, 207, 211–216, 226, 227, 229, 230,
232, 237, 250
- Nietzsche, Friedrich 22, 40, 42, 43, 44, 45,
46, 47, 80, 165
- Nippold, Friedrich 17
- Oetinger, Friedrich Christoph 109
- Otto, Rudolf 69, 70
- Overbeck, Franz 56
- Passy, Paul 81
- Paulsen, Friedrich 27, 42
- Paulus 44, 65, 95, 124
- Pestalozzi, Heinrich 35, 122, 124, 217
- Pfister, Oskar 77
- Pfister, Rudolf 84
- Pfleiderer, Otto 15, 19, 21, 26, 106, 136,
137, 138, 155, 156, 161
- Pflüger, Paul 35, 56, 222
- Plato 46, 122
- Preiswerk, Adolf 55, 56, 65
- Probst, Jakob 224, 226, 227
- Proudhon, Pierre-Joseph 244
- Rade, Martin 57, 58, 63, 81, 82, 83, 84,
213
- Ragaz-Nadig, Clara 48, 81, 239
- Ragaz, Rageth 57
- Ranke, Leopold v. 104
- Rathje, Johannes 213
- Rauschenbusch, Walter 81, 248
- Reichen, Albert 223
- Reinhardt, Ludwig 140
- Ritschl, Albrecht 15, 16, 18, 19, 21, 22,
34, 36, 37, 107, 138, 139, 140, 144, 156,
157, 158, 173, 175
- Robertson, Frederick William 34, 35, 52,
143, 203–205
- Rodbertus, Karl 221
- Roniger, Emil 91, 92
- Rothe, Richard 19, 57, 67, 78, 106, 136,
138, 144, 175, 176–180, 181, 185, 187,
189, 191, 192, 194, 195, 197, 218, 219,
255, 256
- Saint-Pierre, Abbé de 254
- Savonarola, Girolamo 257, 258
- Schaedelin, Albert 93
- Schäffle, Albert E. 221
- Schelling, Friedrich Wilhelm 234
- Schiller, Friedrich 25, 46, 63, 125, 162
- Schleiermacher, Friedrich 17, 27, 44, 45,
57, 137, 153, 158, 172, 173, 179, 205
- Schmidt, Paul Wilhelm 50, 63, 69, 70
- Schmiedel, Paul Wilhelm 17, 18, 23, 37,
39, 49, 56, 64, 71
- Schopenhauer, Arthur 27
- Schrempf, Christoph 34, 39, 40, 52, 188
- Schrenk, Gottlob 109
- Schweitzer, Albert 110, 139
- Smith, Adam 199
- Söderblom, Nathan 248
- Sohm, Rudolf 215
- Sombart, Werner 72, 74
- Spencer, Herbert 42, 200
- Spinoza, Benedictus de 17, 27
- Staehelin, Ernst (Vater) 50
- Staehelin, Ernst (Sohn) 140
- Stahl, Julius 172
- Staudinger, Dora 239
- Steck, Rudolf 70, 71
- Steiger, August 48, 49
- Stockmeyer, Karl 224
- Stoecker, Adolf 19, 20, 23, 32, 33, 81, 205–
211, 212, 213, 214, 221, 223, 224, 226,
230, 237, 250
- Strauß, David Friedrich 22
- Stückelberger, Lukas 77, 79
- Stumm, Frhr. v. 207
- Sulze, Emil 26
- Täschler, Johann Jakob 79

- Thomas a Kempis 39
 Thurneysen, Eduard 93, 94, 95
 Tischhauser, Emanuel 77
 Todt, Rudolf 33, 208, 221
 Tolstoi, Leo 22, 39, 40, 44, 45, 46, 59, 60, 64, 80, 85, 133, 150, 158, 176, 186, 187, 216, 244, 257
 Traub, Gottfried 84
 Troeltsch, Ernst 64, 70, 73, 104, 108, 196
 Trotzki, Leo 88

 Victoria, Königin 203
 Vilmar, August 171, 172
 Vinet, Alexandre 44, 80, 134
 Vischer, Eberhard 63, 70
 Vogelsanger, Peter 172

 Wächter, Theodor v. 35
 Wagner, Adolf 58
 Wartenweiler, Fritz 87
 Weber, Ludwig 213, 226

 Weber, Max 72
 Weckerle, Eduard 82
 Weinel, Heinrich 59, 60
 Weiß, Johannes 37, 139, 158
 Wendland, Johannes 69, 70
 Wernle, Paul 48, 63, 64, 69, 70, 78, 79, 91, 110, 139, 190
 Weth, Gustav 109, 111, 112, 113
 Wichern, Johann Hinrich 208, 214, 217
 Wiklif, John 134
 Wilhelm I., Kaiser 207, 209
 Wilhelm II., Kaiser 206, 207, 209, 212
 Wilson, Woodrow 88
 Wirth, Zwingli 33, 38, 49, 55, 219, 220
 Wuhrmann, W. 91
 Wünsch, Georg 94

 Ziegler, Alfred 223, 224, 225, 226, 227, 228
 Zimmermann, Alfred 67
 Züricher, U. W. 88
 Zwingli, Huldrych 65, 86, 258

LEBENS LAUF

Am 2. Juli 1920 wurde ich, Andreas Lindt, als Sohn von Karl Lindt, damals Pfarrer in Gadmen, und Gertrud geb. Barth in Meiringen geboren. Meine Heimatstadt ist Bern. Nach der Übersiedlung meiner Eltern nach Beatenberg und dann nach Bern besuchte ich das Freie Gymnasium in Bern, wo ich im Herbst 1939 die Maturitätsprüfung bestand. Anschließend studierte ich an den Universitäten Neuchâtel, Bern und Basel Theologie. Die Kriegszeit machte Auslandsemester unmöglich und verursachte zahlreiche Unterbrechungen des Studiums durch Militärdienst. Nachdem ich im Herbst 1944 das theoretische Staatsexamen in Bern bestanden und anschließend das Lehrvikariat in Worb absolviert hatte, wurde ich nach dem praktischen Staatsexamen im Frühjahr 1945 durch die Konsekration in den bernischen Kirchendienst aufgenommen. Nachher übernahm ich die Stelle eines Pfarrhelfers bei Pfarrer D. Lukas Christ in der Kirchgemeinde Pratteln-Augst (Kt. Baselland) und wurde 1948 in dieser Gemeinde zum Pfarrer gewählt. 1950 verheiratete ich mich mit Ruth Koechlin von Basel.

Während meiner Studienzeit habe ich Vorlesungen und Übungen besucht bei den Herren Professoren und Dozenten: Corswant, Humbert, Neeser, Straßer, Jaccard, Terrisse, Godet (Neuchâtel), Haller, Hoffmann, Michaelis, Werner, Eymann, Schaedelin, Gaugler, Gilg, Frl. Tumarkin, Strich, Feller, Naef, Müller (Bern), Staehelin, K. Barth, Cullmann, Eichrodt, Schmidt, Lieb, Schweizer, Thurneysen, H. Barth, Bonjour (Basel).

